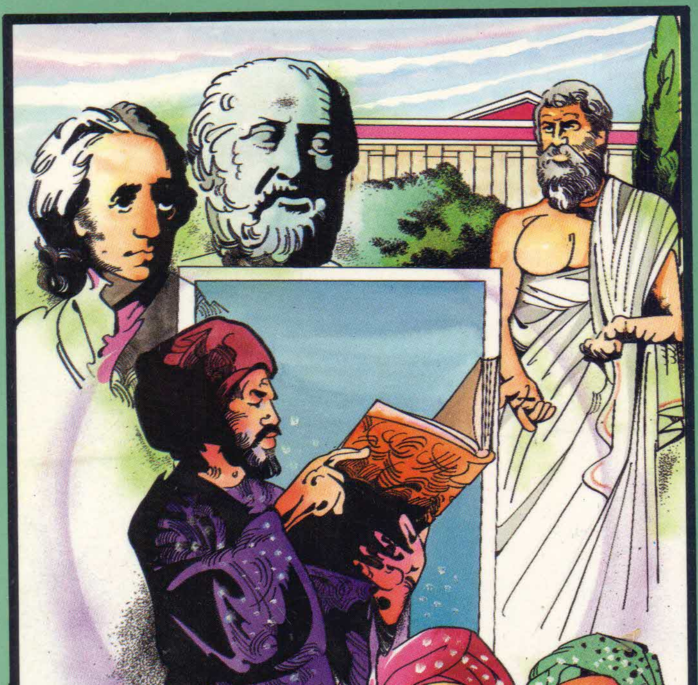
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

ابن رشد الأندلسي

فيلسوف العرب والمسلمين



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة

ابن رشد الأندلسي

فيلسوف العرب والمسلمين

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت. لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ مقدمة المؤلف :

يبدو لنا أنه من الخطأ تفسير نشأة أية ظاهرة من الظواهر الفكرية أو أية حركة من الحركات الفلسفية بالقول بأنها أتت فجأة وطفرة دون مقدمات أدت إليها وعلى هذا فإن الدارس للفكر الفلسفي العربي إذا شاء أن يلتزم بالتفسير الصحيح لنشأة هذا الفكر والعوامل التي أدت إليه وإلى وجوده عليه الرجوع إلى ما كانت عليه معارف العرب الأولى في الجاهلية ثم عند ظهور الإسلام وبعدها يتتبع تطور الفلسفة على النحو الذي نجده في مذاهب ناضجة متكاملة عند الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، هذه المذاهب التي تدلنا على أنهم تأثروا في تقريرها بفلاسفة اليونان إلى حد كبير وذلك بعد إطلاعهم على آرائهم نتيجة لحركة الترجمة التي بدأت في العصر الأموي وبلغت أوجها في العصر العباسي .

٢ ـ معارف العرب في العصر الجاهلي :

لو رجعنا إلى المصادر التي تصور لنا حالة العرب في الجاهلية قبل ظهور الإسلام وجدنا أن البيئة العربية لم تكن خلواً من مظاهر التفكير الذي يصطبغ بالصبغة العربية ، إن القول بغير ذلك كان منذ كانت معلوماتنا عن حالة العرب في الجاهلية معلومات يسيرة قليلة ولكن المؤلفات التي ركزت على دراسة البيئة الجاهلية وأحوالها ومعارفها قد كشفت النقاب عن بعض الظواهر التي كانت سائرة في هذه البيئة قبل ظهور الإسلام .

صحيح أن المقارن بين أفكار مفكري الإسلام وبين تلك الأفكار التي وجدت في الجاهلية وصدر الإسلام يلاحظ بوناً شاسعاً بين هذه وتلك بحيث يرجع ذلك إلى ظهور الدين الإسلامي من جهة وتأثير نظريات الفلاسفة اليونانيين من جهة أخرى ولكن هذا لا يمنع من القول بوجود حياة فكرية عند عرب الجاهلية .

ونود أن نشير إلى أن العرب في الجاهلية لم يكونوا في عزلة عن غيرهم من الأمم بل كان بينهم وبين الأمم الأخرى اتصالاً سواء عن طريق وجود بعض البلدان العربية التي تقع على حدود الروم والفرس أو عن طريق التجارة التي عن طريقها احتك العرب بغيرهم من الأمم مادياً وروحياً ولا شك أنهم تعرفوا من خلالها على بعض مظاهر حضارات هذه الأمم وعرفوا شيئاً من علومها ومعارفها وكذلك عن طريق أصحاب الديانات السابقة على الديانة الإسلامية الذين كانوا يأتون إلى جزيرة العرب للتبشير بدينهم والتعريف به ، عرف العرب بعض القضايا الدينية وغيرها .

ومن هنا لم يقتصر العرب على معرفة أحوالهم ومعارفهم الداخلية فحسب بل إنهم عن طريق التجارة وعن طريق أصحاب الديانات وعن طريق وجود بعض المدن القريبة من حدود الأمم الأخرى استطاعوا التعرف على أحوال غيرهم من الشعوب والأمم .

فإذا انتقلنا من ذلك وتساءلنا عن معارف العرب في الجاهلية قلنا إنهم كان لهم معارف يسودها الطابع العملي في كثير من زواياه أكثر من الطابع النظري المنهج المنظم. لقد كان عندهم شعراء وحكماء صاغوا الكثير من الحكم والأمثال. يقول صاعد الأندلسي : وأما علمها الذي كانت تتفاخر به وتباري به فعلم لسانها وأحكام لغتها ونظم الأشعار

وتأليف الخطب وكانت مع ذلك أصل علم الأخبار ومعدن معرفة اليسر والأمطار[1] .

بالإضافة إلى معارفهم الطبية وغيرها من المعارف المتعلقة بالنجوم وهي معارف أقرب إلى الجوانب العملية. يقول صاعد: «كان للعرب معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها وعلم بالكواكب وأمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في أسباب المعيشة لا على طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم»[2] كما كانت هذه المعارف والصنائع موجودة أيضاً عند ظهور الإسلام. يقول صاعد الأندلسي عن صناعة الطب: «إنها كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكرة عند جماهيرهم لحاجة الناس طراً إليها ولما كان عندهم من الأثر عن النبي (ﷺ) في الحث عليها حيث يقول : يا عباد الله تداووا . فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا واحداً وهو الهرم »[3] .

في هذه البيئة أيضاً جرت مناقشات دينية جدلية إذ كان هناك أديان في هذه الجزيرة العربية ولعلنا لو رجعنا إلى آيات القرآن الكريم إستطعنا معرفة هذه الأديان يقول الله تعالى : ﴿ **إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد** ﴾ .

وإذا كان المجال في الواقع لا يتسع لذكر مظاهر الحياة العقلية عند العرب في الجاهلية إلا أننا نود أن نشير إن أن معارف العرب على هذا النحو تعد دون تكوين مذاهب فلسفية محكمة . يقول أحمد أمين

---

(١) طبقات الأمم ص ٦٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٤ .

موضحاً ذلك ومؤيداً أن العلم والفلسفة لا أثر لها عندهم لأن التطور الاجتماعي لا يسمح لهم بعلم ولا فلسفة . وما كان عندهم لا يتعدى معلومات أولية وملاحظات بسيطة لا يصح أن تسمّى علماً ولا تشبه علماً . أما القواعد والبحث المنظم الذي يسمّى علماً فلا عهد للعرب الجاهليين به ـ فإن هناك فرقاً كبيراً بين مذهب فلسفي وخطرة فلسفية . فالمذهب الفلسفي نتيجة البحث المنظم وهو يتطلب توضيحاً للرأي وبرهنة عليه ونقضاً للمخالفين . وهذه منزلة لم يصل إليها العرب في الجاهلية أما الخطرة الفلسفية فدون ذلك لأنها لا تتطلب إلا التفات الذهن إلى معنى يتعلق بأصول الكون من غير بحث منظم وتدليل وتفنيد وهذه درجة وصل إليها العرب[1] .

٣ ـ ظهور الدين الإسلامي :

تحدثنا عن معارف العرب في الجاهلية . وإذا شئنا استيفاء العوامل التي أدت إلى نشأة الفلسفة الإسلامية قلنا إن ظهور الإسلام وهو من أهم الأحداث الكبرى في تاريخ البشرية يعد عاملاً من أقوى العوامل الداخلية التي لا بد أن نأخذها في اعتبارنا حين دراسة نشأة الفلسفة العربية الإسلامية .

إن هذا الدين حين ظهر أحدث ثورة روحية كبرى في نفوس المؤمنين والمقارن بين أحوال العرب في الجاهلية وأحوالهم بعد ظهور الإسلام يجد بوناً وبوناً شاسعاً وبالتالي لا بد أن يحدث هذا أثره في نفوس المفكرين الذين يدينون بالدين الإسلامي . هذا الدين حين ظهر قد غير إلى حد كبير من الإعتقادات التي كان يدين بها الناس في

---

(١) فجر الإسلام ص ٤٨ ـ ٤٩ .

الجاهلية، يقول صاعد: «كانت العرب حين بعث النبي (ﷺ) قد تفرّق ملكها وتشتتت أسرها فضم الله شاردها وسكن نافرها وجمع عليه جماعة ممن كانوا بجزيرة العرب من قحطان وعدنان فآمنوا به وانقادوا إليه ورفضوا جميعاً ما كانوا يدينون به من عبادة الأوثان وتعظيم الكواكب وأقروا لله تعالى بالتعظيم والتحميد والربوبية والتوحيد والتزموا شريعة الإسلام من اعتقاد بحدوث العالم وخرابه والبعث والنشور والجزاء ومن العمل بالطاعات والصيام والصلاة والزكاة والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من شريعة الإسلام» .

ونود أن نشير إلى أن هذا المصدر الإسلامي يثبت لنا خلافاً لما يذهب إليه نفر من المستشرقين الذين قالوا بأن الفلسفة الإسلامية لا تعدو كونها نقلاً عن الفلسفة اليونانية ، أن الفلسفة العربية لها مشكلاتها الخاصة بها والتي نبعت في جو إسلامي . ومن هنا يكون من الضروري لفهم نشأة الفلسفة العربية أن نقول إن فلاسفة العرب قد تأثروا بالقضايا الدينية الإسلامية أكبر تأثر بحيث أننا لو درسنا مذاهب فلاسفة العرب سواء في المشرق أو في المغرب وجدنا أن كلاًّ من العقيدة الدينية والفلسفة اليونانية يقفان جنباً إلى جنب في تكوين هذا المذهب أو ذاك من مذاهب كثير من فلاسفة العرب .

بل إننا لو فهمنا الفلسفة العربية بالمعنى الواسع لها وأدخلنا فيها الدراسات التي تركها لنا المتكلمون والمتصوفة استطعنا التأكيد على قولنا هذا تأكيداً تاماً . فالمطلع على نظريات متكلمة الإسلام من معتزلة وأشاعرة وجبرية وغيرهم يجد العنصر الديني الإسلامي بارزاً ومهيمناً على بحوثهم لدرجة قصوى بل إن موضوعات المشكلات التي بحثوا فيها تحمل طابعاً إسلامياً دينياً قلباً وقالباً . إن المعتزلة مثلا حين بحثوا في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير

ذلك من موضوعات فإن بحثهم هذا يقوم على أسس دينية لا يمكن للباحث اغفالها بأي حال من الأحوال وكذلك فعل الأشاعرة وغيرهم من أصحاب الفرق الإسلامية الأخرى . وما يقال عن علماء الكلام ، يقال على الصوفية أيضاً وخاصة الصوفية الأولى الذين تأثروا بالآيات القرآنية التي تدعو إلى الزهد والتسبيح بحمده تعالى .

هذا بالإضافة إلى أننا قد ذكرنا فيما سبق أن للقرآن آيات عديدة تحث على النظر والتأمل والبحث في جنبات الكون ﴿ **قل انظروا في ملكوت السموات والأرض ، وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾ وهذا يدلنا على أن القرآن الكريم لم يكن فيما يزعم بعض المستشرقين عائقاً عن النظر والبحث فكم كانت آيات القرآن مادة خصبة لتكوين النظريات الكلامية والفلسفية والصوفية .

٤ ـ حركة الترجمة واطلاع فلاسفة العرب على التراث اليوناني :

إذا كان المصدر الإسلامي يمكن اعتباره مصدراً داخلياً فإن هناك مصادر أخرى يمكن أن نعتبرها مصادر خارجية وأهم هذه المصادر يتمثل في المصدر اليوناني أي الفلسفة اليونانية .

فإذا كانت الفلسفة اليونانية على وجه العموم والمنطق على وجه الخصوص قد أثرا وظهر أثرهما إلى حد ما عند بعض المتكلمين في العصور المتأخرة فإن الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني قد أثرا أكبر الأثر في آراء فلاسفة العرب كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وهم أنفسهم يعترفون بذلك .

ولكي نتعرف علي هذا الأثر فإننا لا بد أن نتحدث عن حركة الترجمة أي تلك الحركة العظيمة التي عن طريقها استطاع مفكروا

الإسلام التعرف على أفكار مفكري اليونان وفلاسفتهم . يمكننا القول بأن حركة الترجمة قد انتشرت انتشاراً واسعاً أيام العباسيين بل أيضاً يمكن أن نبحث عند الأمويين عن اهتمامهم بالترجمة . فيروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية أنه أمر بترجمة كتب الكيمياء من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية .

يقول ابن النديم : «كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمَّى حكيم آل مروان وكان فاضلاً في نفسه وله همة ومحبة للعلوم . خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممّن كان ينـزل مصر وقد تفصّح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليـوناني والقبطي إلى العربي . وهـذا أول نقل كـان في الإسلام من لغـة إلى لغة »[1] .

بيد أن الانتشار الحقيقي لحركة الترجمة إنما كان أيام العباسيين . إذ بدأ العمل المنظم في نقل كتب مفكري اليونان في الطبيعة والطب والمنطق وغيرها من علوم وفلسفات .

ونود أن نشير إلى أنه كان هناك الكثير من المترجمين ومن أشهرهم يوحنا أو يحيى البطريق وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي وقسطا بن لوقا البعلبكي وحنـين بن إسحاق وإسحـاق بن حنـين وحبش بن الحسن وأبو بشر متى بن يونس وأبو زكريا يحيى بن عدي المنـطقي وأبو عـلي عيسى بن إسحاق بن زرعة وغيرهم كثيرون .

هؤلاء المترجمون أو النُّقَلة قد اقتصر عملهم في الواقع على الترجمة . غير أن هناك القليل منهم ممن قام بتأليف بعض الرسائل الخاصة به . فقسطا بن لوقا مثلاً له رسالة قصيرة في الفرق بين النفس والعقل وأكثر

---

(١) الفهرست ص ٣٥٢ .

هؤلاء المترجمين كانوا من النصارى وقد قاموا بالترجمة بعد تكليف الخليفة أو الوزير لهم وكان الخلفاء متسامحين معهم في دينهم كما كانوا يشجعونهم تشجيعاً كبيراً في عملهم هذا . إن النشاط الحقيقي في حركة الترجمة يرجع إذن إلى العباسيين والمنصور مثلاً حين أنشأ مدينة بغداد استدعى من مدرسة جنديسابور ، تلك المدرسة التي تقع في فارس والتي يمكن أن نعدها همزة الوصل ونقطة الإلتقاء بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية . فقد استدعى المنصور العباسي ، جرجيس بن بختيشوع الطبيب الذي كان في ذلك الوقت رئيساً لمستشفى جنديسابور وذلك لمعالجته في أمراض ألّمت به .

وكان هذا الحادث فيما يقول O. Learg الاتصال الأول بين أسرة بختيشوع وبلاط بغداد وهذه الأسرة أدت دوراً هاماً فيما بعد من جهة نشر العلم والثقافة بين العرب[1] .

وقد توالى استدعاء الأطباء والعلماء من جنديسابور إلى بغداد بحيث أن مراكز الحياة الثقافية انتقلت تدريجياً من جنديسابور إلى بغداد . والواقع أنه لولا تشجيع الخلفاء لحركة الترجمة والقائمين عليها لما تمت هذه الحركة على هذه الصورة العظيمة . يقول المسعودي عن الخليفة المنصور: «كان المنصور أول خليفة تُرجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى العربية ومنها كتاب كليلة ودمنة وترجمت له كتب أرسطو من المنطقيات وغيرها كما ترجمت كتب لبطليموس وإقليدس وسائر الكتب القديمة في اليونانية وغيرها من اللغات كالفارسية والسريانية إلى العربية»[2] .

---

(١) How greek science essed to the Arabs p. 199 .

(٢) مروج الذهب ـ جزء ٨ ، ص ٢٩١ .

عصر العباسيين إذن ، يمكننا أن نسميه عصر الترجمة ، فقد انتشرت حركة الترجمة إنتشاراً عظيماً وخاصة بعد اهتمام المأمون ببيت الحكمة الذي احتوى كتباً وُضعت بلغات شتى من يونانية وفارسية وهندية وقد اختار له المأمون الرؤساء والمترجمين الذين يجيدون هذه اللغات بحيث ينقلونها إلى العربية . فإذا رجعنا إلى كتاب طبقات الأمم لصاعد نجده يقول: «لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم (المأمون) بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور تمم ما بدأ به جده (المنصور) فأقبل على طلب العلم في مواضعه واستخرجه من معادنه بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة . فَدَاخَلَ ملوك الروم وأتحفهم بالهدايا وسألهم حيلة بما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة فاختار لها مهرة الترجمة وكلفهم إحكام ترجمتها . فترجمت له على غاية ما أمكن ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم في تعليمها»(١) . ونستطيع أن نقول إن هؤلاء المترجمين قد أدوا عملهم على خير وجه . وإن نظرة واحدة إلى أسماء الرسائل والكتب التي نقلت إلى العربية والتي كان أكثرها لمفكري اليونان تدلنا على العلوم المترجمة بشكل واضح . لقد شملت الترجمة علوماً شتّى بحيث لا نجد ميداناً إلّا وللمترجمين فيه فضل الترجمة من كتب فلسفية وطبيعية ورياضية وفلكية وكيماوية وغير ذلك من علوم وفنون شتى وعن طريق هذه الترجمات توصل فلاسفة العرب إلى الإطلاع على ما كتبه فلاسفة اليونان .

لقد كانت الترجمة في بدايتها تتم من اللغة اليونانية إلى السريانية

---

(١) ص ٧٥ في كتابه .

وبعد ذلك كانت النصوص اليونانية يتم نقلها إلى العربية مباشرة . وإذا كانت الكتب المنطقية لأرسطو مثلاً قد ترجمت ، فإن كتبه الفلسفية أيضاً قد تمّ ترجمتها ولكننا نود أن نشير إلى أن هذه الترجمات رغم دقتها فقد حدثت بعض الأخطاء حتى نسبة الكتاب إلى صاحبه. مثال ذلك أن عبد المسيح بن عبد الله الحمصي ترجم كتاباً بعنوان « أثولوجيا أرسطو طاليس » . وقد أدى هذا إلى خطأ فلاسفة العرب حين نسبوا هذا الكتاب لأرسطو في الوقت الذي هو في حقيقته بعض مقتطفات من تاسوعات أفلاطون الرابعة والخامسة والسادسة .

وأخيراً نقول إن المطّلع على ما كتبه فلاسفة العرب يرى أنهم عرفوا إلى حد كبير كل المدارس الفلسفية اليونانية القديمة . صحيح أنهم فيما أشرنا منذ قليل وقعوا أحياناً في بعض الأخطاء بحيث خلطوا بين آراء فيلسوف وفيلسوف آخر وخلطوا بين المدارس الفلسفية ولكنهم بوجه عام إستطاعوا معرفة آراء الطبيعيين الأُوَل أي المدرسة الأيونية . وعرفوا آراء المدرسة الإيلية وآراء الفيثاغوريين والسوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو الذي احتل عندهم مكانة كبيرة وكذلك تأثروا بأفلاطون تأثراً عظيماً وأطلقوا عليه اسم الشيخ اليوناني .

٥ ــ أرسطو :

كان تلميذ لأفلاطون ، تعلم في الأكاديمية وعين أستاذ للأسكندر الأكبر وأنشأ جامعة اللوقيون وظل يعلم بها حتى قبل وفاته بعام واحد . وكان في تفكيره واقعياً يميل إلى الأبحاث البيولوجية إذ كان والده طبيباً ويريد أن يوجّهه إلى مهنة الطب وقد ألّف كثيراً من الكتب الفلسفية التي تناولت أغلب النظم الاجتماعية من أُسريّة واقتصادية

وسياسية وأخلاقية وتربوية وعالجها معالجة واقعية تقوم على التحليل العقلي .

وقد رأى أرسطو فيما يختص بنشأة المجتمع ما دام الذكر والأنثى الآدميين محتاجين كل منهما للآخر من أجل التناسل لكي ينجبا خلقاً لهما يكون على صورتهما ويعمل على استمرار النوع فالاجتماع إذن أمر طبيعي والإنسان كائن إجتماعي أي أن الناس من غير أية حاجة إلى التعاون ترغب رغبة قوية في عيشة الجماعة وهذا لا يمنع أن كل واحد منهم مدفوع بمصلحته الخاصة وبالرغبة في تحصيل حظه الفردي من السعادة التي ينبغي أن يلقاها . هذا هو على التحقيق غرض الكل بجملتهم وغرض كل واحد منهم على حدته ولكنهم يجتمعون أيضاً على الأقل من أجل سعادة العيش وحدها وأن حب الحياة هذا هو بلا شك أخذ كمالات الإنسانية ، فإن المرء يرتبط بالمجتمع الإنساني حتى عندما لا يجد فيه شيئاً أكثر من المعيشة .

ويرى أن الدولة نتيجة تكاثر الأسر وتكوينها قرى ينضم بعضها إلى بعض وتكوّن مدناً . وقد تكون المدينة دولة مثل المدن اليونانية ـ وقد تشترك المدن المرتبطة بروابط المصلحة الواحدة فتؤلف دولة كبيرة مثل مصر أو أمبراطورية مثل فارس . ولكنه أصلحها في نظر أرسطو هي الدولة المدينة . لأنها محددة الأفراد والحاجات تعيش في سلام مع جيرانها إذ بإمكانها أن تكفي حاجات مواطنيها وأن تعمل على إسعادهم .

ويرى أن العناصر الضرورية لوجود المدينة ستة أنواع : هي المواد الغذائية والفنون والأسلحة والاقتصاد والكهنوت وأخيراً إدارة المصالح العامة وإصدار الأحكام وشريعة الدولة تقوم على السلطة . وشريعة

السلطة هي قيامها لمصلحة المعبود فإن سلطة السيد على العبد إنما هي لمصلحة العبد وسلطة الوالد على أولاده وعلى العـائلة بأسرهـا المسمّاة بالسلطة المنزلية وغايتها المصلحة للخاضعين لها أو على الأكثر مصلحة مشتركة بينهم وبين من يدبر أمورهم .

ويرى أن المساواة الكاملة للمواطنين هي القاعدة فلكل منهم الحق في مباشرة السلطة في دوره . لـذا فالدساتير التي تحقق المنفعة العامة تكون صالحة عكس الدساتير التي تقصد الى المنفعة الخاصة للحاكمين فهي ليست إلّا فساداً للدساتير الصالحة . لهذا تنقسم الحكومات إلى قسمين : حكومات صالحة . وحكومـات فاسـدة ، ويناقش أرسـطو الإجابة على سؤال: (إلى من تسند الحكومة؟) فيقول إنها إذا أسندت إلى الممتازين فإنهم يكونون دائـماً أقلية في كـل مجتمع . ولـما كانت الوظائف العامة هي تشريف في الواقع . فـإن إستدامـة السلطان في أيدي بعض المواطنين يهين الآخرين جميعاً .

ويرى أن إسناد الحكومة إلى فرد واحد يكـون فيه غلو في مبـدأ الأوليجاركية وأن الفرد يكون عرضة للشهوات كما أن إسناد السلطة للأغلبية لا يذلل كل الصعوبات ولكنها تكون أفضل من الأولى .

والحكومة الفاضلة عند أرسطو هي التي تحقق لجمهور المجتمع أكبر نصيب من السعادة وما دامت السعادة لا تنفصل عن الفضيلة ، ففي الجمهورية الفاضلة حيث تكون فضيلة المواطنين أمراً واقعاً حقاً لهـم بالإضافة إلى مذهب معين كما فعل أفلاطون، كان المـواطنون أفـراد الطبقة العاملة يحرصون على الامتنـاع عن كل مهنـة آلية وعن كـل مضاربة مفرطة الربح وعن الأعمال الخسيسة والمنافية للفضيلة ، كذلك لا يزاولون الزراعة إذ يتركون هذه الأعمال للعبيد لكي يكون لديهم

فراغ لاكتساب الفضيلة والاشتغال بالأمور العامة . أما طبقة الجند وطبقة الموظفين فهما الطبقتان المؤسستان للمدينة . ولكن هل يجب أن توزع وظيفة الجندية ووظيفة الحكم على أيد متفرقة أم تجمعان في يد بعينها ؟

يجيب أرسطو بأن تكون هذه الوظائف متفرقة إلى حد ما ومجتمعة إلى حد آخر : متفرقة لأنها تتعلق بأعمال مختلفة ولحاجة الحكم إلى التبصر وحاجة الجندية إلى القوة ، وتكون مجتمعة لأنه من المحال أن أناساً بيدهم القوة ويستطيعون استعمالها يستسلمون إلى خضوع أبدي، فيجب إذن أن تكون الجندية للشباب والكهنوت للشيوخ وتوزع الوظائف العامة حسب اختلاف الأهلية .

ويرى أن الدولة لا تستغني عن الزرّاع والصنّاع والأجراء من كل صنف لكن الطبقة الحربية وطبقة القائمين بشئون الحكم هما وحدهما اللتان تؤلفان الدولة سياسياً. ولما كانت غاية الدولة هي تحقيق السعادة للفرد والمجتمع فقد رأى أرسطو أن أسباب السعادة للفرد تكون في تأثير الطبع والعادات والعقل ولما كان الحيوان يكتسب طبعاً وعادات كان العقل وهو ما يتفرد به الإنسان وسيلته نحو السعادة. ولن يتسنى له ذلك إلّا عن طريق التربية وتبدأ التربية في الأسرة بل أن الأسرة هي البيئة الطبيعية للتربية بفضل سلطة الوالد وحنان الأم . والأسرة هي المجتمع الطبيعي الذي ينشأ عنه المجتمع الكبير ولهذا كان من واجبات الأسرة أن تأتي للمجتمع بأطفال أصحاء وذلك بأن يمنع الزواج المبكر والزواج المتأخر ، كما يمنع زواج المرضى والضعفاء ويجب أن يكون عمرا الزوجين متقاربين فيحدد سن الزواج بثماني عشرة للنساء ويسبع وثلاثين للرجال أو أقل من ذلك قليلاً وينبغي أن تعنى الأم بنفسها أثناء الحمل ومن المهم ألاّ يحظى جميع الأطفال بالتربية وللتمييز بين الأطفال

الذين يجب تركهم من الذين يجب تربيتهم يحسن أن تحظر الدولة عن طريق القانون بذل أي عناية بالأطفال الذين يولدون مشوهين .

وينبغي أن يحدد النسل فينصح بالإجهاض . قبل أن يتلقى الجنين الإحساس والحياة حتي تبقى الدولة محدودة السكان . وفي تربية الأطفال يحسن أن تبدأ العناية بغرس العادات الطيبة في الطفولة المبكرة مثل تعويدهم تحمل البرد وقبل سن الخامسة يجب ألاّ ندرب الأطفال تدريبات عقلية تعوق نموهم ويكتفي بالتدريبات الجسمية وبالألعاب اللائقة بالأحرار . وينبغي مراقبة الأقوال والحكايات التي تلقى على آذان الأطفال ، وأن يسمح للأطفال بالتعبير عن انفعالاتهم من فرح وألم وأن يمنعوا من الاختلاط بالعبيد . ويجب أن ينفى من المدينة كل فاسد من الناس وكل فاحش في القول حتى لا يتأثر به الأطفال لأن سماع الأقوال يُغري بترديدها وبإتيانها كما يلزم أن يمنع الأطفال من رؤية التمثيل والصور المنافية للآداب التي يبتدعها الفنانون لإقناع الكبار . ومن الخامسة إلى السابعة يتعلم الأطفال العلوم المناسبة لعمرهم . ويجب أن تكون التربية واحدة بالنسبة للجميع ورغم أن كل واحد في اليونان كان يعلّم أولاده إلاّ أن أرسطو يرى أن ما هو مشترك يجب أن يعلم بالإشتراك بين الجميع . ومن الخطأ أن يظن كل مواطن أنه سيّد نفسه فإنهم جميعاً يدينون للدولة ما داموا هم كل عناصرها .

وما دامت العناية التي توجه إلى الأجزاء يجب أن تأتلف مع العناية الموجهة للمجموع . فالدين إذن هو مسؤولية الدولة وواجباتها .

ويهتم أرسطو اهتماماً واضحاً بتعلم الآداب (القراءة والكتابة والنحو) والرياضة والموسيقى والرسم . كما يرى أن تثقيف العقل يجب أن يكون هو الموضوع الأساسي الذي يتلقاه الإنسان . ويتلقى المرء من

العلوم ما يؤهله لاحتراف مهنة أو ما يساعده على أن يكون مواطناً فاضلاً . بذلك نجد أن أرسطو أقل جرأة في تفكيره من أفلاطون ، فبالرغم من أن كل منهما يهتم بإصلاح النظام السياسي إلّا أنهما اختلفا في طريقة تخيل ذلك الإصلاح ولذا نجد في مذهبه الاجتماعي عدداً من التعبيرات والآراء التي أصبحت شائعة مثل عبارة الإنسان حيوان اجتماعي بمعنى أنه لا يمكن أن تفصله عن الحياة في المجتمع ، ثم يشير إلى أن الأسرة هي الجماعة الاجتماعية الأولى الأهلية مخالفاً في ذلك أفلاطون . كذلك نجد لدى أرسطو فكرة مقارنة المجتمع بكائن عضوي يخضع لقانون المولد والنمو والموت ، كذلك يشير إلى أن التغير من الشروط الأولى لحياة المجتمعات .

ـ تعقيب :

وبذلك وجدنا كيف أن الفكر اليوناني كان له إسهاماته البارزة في تاريخ التفكير الاجتماعي ، فالتفكير العقلاني والمنطقي والقائم على أسس علمية، أخذ يظهر على يد سقراط لكي يواجه به الأفكار الهدامة للسفسطائيين الذين حاولوا هدم المجتمع وتضليل الناس بآرائهم الهدامة .

كما أننا وجدنا كيف أن أفلاطون ألهم الكثير من المفكرين الاجتماعيين إلى فكرة المدينة الفاضلة أي المجتمع الخالي من النقائض والعيوب .

وهناك أرسطو الذي وضع مبدأ أن الإنسان حيوان اجتماعي وكيف أنه درس مختلف أشكال التبادل والانتقال من الاقتصاد الطبيعي القائم على أساس تبادل الخدمات إلى الاقتصاد النقدي كما أنه تكلم عن الحكومة الفاضلة التي تحقق السعادة للمجتمع .

كل هذه الاسهامات أظهرت اتجاهات التفكير الاجتماعي في بداياته حيث كان تفكيراً يعبر عن آراء أصحابها ولم يأخذ شكله العلمي والنظري الذي نعرفه الآن .

وكتبه ،

كامل محمد محمد عويضة

جمهورية مصر . المنصورة . عزبة

الشال ، شارع جامع نصر الإسلام .

٦ ـ الفيلسوف وحياته الفكرية :

أولاً : الجو الفكري في بلاد الأندلس :

كانت قرطبة من أعظم المدن بالأندلس وإليها ينسب جماعة كبيرة من أهل العلم(١) وقد اتفق جمهرة المؤرخين على أنها كانت بمنزلة الرأس من الجسد « وكانت مركز الكرماء ومعدن العلماء »(٢) وقد حفظت لنا كتب التاريخ تلك المناظرة التي جرت في حضرة ملك المغرب المنصور يعقوب بين الفيلسوف الفقيه أبي الوليد بن رشد والرئيس أبي بكر بن زهروكان الأول قرطبياً والثاني إشبيلياً(٣) فقال ابن رشد : « ما أدري ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة تباع فيها ، وإن مات مطرب بقرطبة وأريد بيع آلاته حملت إلى أشبيلية »(٤) ويقول ابن بسام : « كانت قرطبة منتهى الغاية ومركز الراية وأم القرى وقرارة أهل الفضل والتقى ووطن أولى العلم والنهى وقلب الإقليم وينبوعاً متفجر العلوم وقبة الإسلام وحضرة الإمام ودار

---

(١) معجم البلدان لأبي عبد الله ياقوت الحموي الرومي البغدادي ، مجلد ٤ ـ جوتنجن سنة ١٨٦٩ : ص ٥٩ ـ ٦٠ .

(٢) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد المقري جـ ١ ، ص ٧٤ . المطبعة الأزهرية الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢ هـ .

(٣) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الناصري جـ ١ ، ص ١٨٣ القاهرة سنة ١٣١٢ هـ .

(٤) نفح الطيب جـ ١ ، ص ٧٥ .

صوب العقول وبستان ثمرة الخواطر وبحر درر القرائح ومن أفقها طلعت نجوم الأرض وأعلام العصر وفرسان النظم والنثر وبها ألفت التأليفات الرائعة . وصنفت التصنيفات الفائقة»[1] .

ولم يكن هذا الطابع الفكري موجوداً بقرطبة فحسب بل في المدن الأندلسية بوجه عام ، فالمقري يخبرنا بأن خزائن الكتب صارت عندهم على جانب كبير من الأهمية حتى أن الرئيس منهم الذي لا تكون عنده معرفة يهتم بأن تكون في بيته خزانة كتب ليقال أن فلاناً عنده خزانة كتب والكتاب الفلاني ليس عند أحد غيره والكتاب الذي هو بخط فلان قد حصله وظفر به[2] .

وقد عنى الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر لدين الله المتوفى سنة ٣٦٦ هـ بالعلوم وبعث في طلب الكتب من ديار المشرق كبغداد ومصر وكان من نتيجة ذلك أن تحرك الناس في أيامه إلى العناية بعلوم الأوائل وتعلم مذاهبهم[3] كما كان مولعاً بتشجيع العلماء[4] . فلجأوا إليه وأكرم مثواهم وحماهم من اضطهاد

(١) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي الحسن علي بن بسام الشنتريني ، ص ٢٢ ، القسم الأول ـ المجلد الأول ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٩ م .

(٢) نفح الطيب للمقري : جـ ٢ ، ص ٢١٥ .

(٣) طبقات الأمم لصاعد الأندلس ، ص ٦٢ ـ ٦٦ ، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت سنة ١٩١٢ م .

(٤) موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل لجولد تسهير ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ص ١٥١ الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩ م . مكتبة النهضة المصرية .

المتعصبين[1] بيد أن الأمر سرعان ما انقلب رأساً على عقب وذلك في أيام ابنه هشام الذي لم يكن قد بلغ العلم بعد فوقع تحت تأثير حاجبه أبي عمر المعافري القحطاني الذي عمد إلى خزائن أبيه وأمر علماء الدين بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل ما عدا كتب الطب والحساب فلما تميزت عن غيرها من الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وما شابه ذلك من العلوم والمباحثات عند أهل الأندلس ، إلا ما أفلت منها وعددها قليل أمر بإحراقها وإفسادها فأحرق بعضها وطرح الآخر في آبار القصر وهيل عليها التراب وغيرت بضروب من التغاير ولم يفعل ذلك إلا تحبباً إلى عوام الأندلس وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم عندهم ، وهو الذي أخذ على عاتقه نشر علوم الأولين كما تبين منذ قليل إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم وكان كل من قرأها متهما عندهم بالخروج من الملة ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة[2] وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على اشتداد نفوذ الفقهاء في أيام هشام بصفة خاصة .

هذا بالإضافة إلى أن أهل الأندلس عندما سافروا إلى المشرق ورأوا هناك العلماء وأخذوا عنهم مذاهب الأئمة المشهورين وكتب الحديث ورجعوا إلى الأندلس بما أخذوه عن شيوخهم وما جلبوه من المسائل الغريبة رأى علماء الأندلس أن ما أتى به هؤلاء الداخلون مخالف لمذهبهم أو بعضه وكان المخالف عندهم كافراً لمخالفته الحق الذي جاء

(١) مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي لسيد أمير علي ـ الترجمة العربية لرياض رأفت ص ٤٣٦ ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٦٣٨ م .

(٢) طبقات الأمم ص ٦٦ .

به الرسول (ﷺ) عند الله تعالى[1] .

ورواية أخرى توضح لنا ما سلف وهي أن سلطان المرابطين علي بن يوسف الذي تولى السلطة بعد أبيه يوسف بن تاشفين ، أمر بأن تحرق كتب الغزالي كلها ، وذلك لا لشيء إلاّ لأن كتب الغزالي قد قرحت أسماع الفقهاء بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها وكلام خرج به عن معتادهم في مسائل الصوفية وغيرهم فبعدت عن قبوله أذهانهم ونفرت عنه نفوسهم وقالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة وحملوا الأمير على أن يأمر بإحراق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم حتى أجابهم إلى ما سألوه عنه فأحرقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها إلاّ أنهم يظنون أن فيها آراء إلحادية[2] فعلى الرغم من النهضة العلمية التي كانت موجودة بالأندلس فإن الفلسفة بصفة خاصة كانت علماً ممقوتاً بهذه البلاد فبينما تُشجَّع العلوم كافة ، يضيق الخناق على الفلسفة ورجالها فالمشتغل بالفلسفة لا يستطيع أن يظهر ذلك ولذلك تخفى تصانيفه[3] .

يقول المقري : « وكل العلوم لها عندهم حظ إلاّ الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصّهم ولا يتظاهر بهما خوف العامة فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه فإن زل في شبهته رجموه بالحجارة أو

---

(١) المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس ، ص ١٠ ـ المقدمة تحقيق ميخائيل أسين بلاثيوس السرقسطي جـ ١ المطبعة الأبيرقة مدريد سنة ١٦١٦ م .
(٢) تاريخ الأندلس ليوسف أشباخ ـ الترجمة العربية ص ٥٠٠ .
(٣) نفح الطيب للمقري ، جـ ٢ ص ١٢٨ .

أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت »[1] .

ولم يقتصر الأمر على الفلسفة ، بل امتد إلى المنطق فابن طملوس يقول : « رأيت صناعة المنطق مرفوضة عندهم ، مطروحة لديهم ولا يحفل بها ولا يلتفت إليها وزيادة على هذا أن أهل زماننا ينفرون منها ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة »[2] .

ثانياً ـ نشأة ابن رشد وبيئته العقلية :

كان جد ابن رشد وهو محمد بن أحمد بن رشد المالكي الذي توفي سنة ٥٢٠ هـ بعد مولد حفيده بشهر[3] « قاضياً للجماعة بقرطبة كما كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه مقدماً فيه على جمع أهل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه ، بصيراً بأقوالهم واتفاقهم نافذاً في علم الفرائض والأصول من أهل الرياسة في العلم ، والبراعة والفهم مع الدين[4] .

وكما كان جده من كبار الفقهاء ، كان كذلك أبوه إذ أن ابن رشد قد استظهر على أبيه الموطأ حفظاً[5] ولم يأخذ ابن رشد الفقه عن أبيه

---

(١) المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ١٠٢ .
(٢) المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس ، جـ ١ ، ص ٨ .
(٣) شذرات الذهب لابن العماد ، جـ ١ ، ص ٣٢٠ ، ومن المعروف أن ابن رشد ولد سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ، التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ، جـ ١ ، ص ٢٧٠ ، الذهبي في ملحق كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ص ٣٤٥ .
(٤) كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم لابن بشكوال جـ ٢ ، ص ٥٤٦ .
(٥) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ، جـ ١ ، ص ٢٦٩ كتاب الديباج المذهب =

فحسب بل أخذه عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز وأبي عبد الله المازري[1] .

وإذا كان ابن رشد قد تعمق في دراسة الفقه إلى هذا الحد وأخذ عن أكثر من معلم فقد أدّاه هذا إلى وضع كتابه القيم « بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه » وقد « أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجه فأفاد وأمتع به ولا يُعْلَم في فنه أنفع منه مساقاً »[2] . وأصبح بذلك أوحد عصره في علم الفقه والخلاف[3] وقد عبر ابن فرعون عن اتجاهه في الفقه فقال : « وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية »[4] وهذا يدل على غلبة منظر العقلي عنده. وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس[5] فوصل بذلك إلى أرفع المناصب وهو منصب القاضي ، شأنه في ذلك شأن أبيه وجدّه ثم تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضياً بأشبيلية .

أما من جهة علم الكلام فقد تعمق في دراسته[6] ولا شك أن نقده

= لابن فرحون ص ٢٨٤ وأيضاً : الذهبي في ملحق كتاب رينان ابن رشد والرشدية ص ٢٤٥ .

(١) الديباج المذهب لابن فرحون ص ٢٨٤ ، التكملة لكتاب الصلة جـ ١ ص ٦٩ ، وأيضاً الذهبي في ملحق كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ص ٣٤٥ .

(٢) التكملة لكتاب الصلة جـ ١ ص ٢٦٩ .

(٣) عيون الأبناء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة جـ ٣ ، ص ١٢٢ .

(٤) الديباج المذهب ص ٢٨٤ .

(٥) التكملة لكتاب الصلة ، جـ ١ ص ٢٦٩ .

(٦) المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ٢٦٦ ، الديباج المذهب ص ٢٨٤ ، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية للزركشي ، ص ١٠ ، إكتفاء القنوع بما هو =

لمذاهب علماء الكلام وتفنيده لآرائهم كما سيتبين فيما بعد ، يكشف لنا عن دراسته العميقة لهذا العلم تلك الدراسة التي تقارب تعمقه في دراسة مذاهب الفلاسفة[1] وشرحه لأرسطو ودراسته للطب . وبهذا جمع ابن رشد بين هذه الميادين العديدة بعد دراسته الطويلة طيلة حياته . حتى قال عنه ابن الأبار : « إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة[2] .

ثالثاً : اتصاله بالخليفة ونكبته :

من الأمور التي كان لها تأثير كبير في مجرى حياة ابن رشد اتصاله بالخليفة أبي يعقوب يوسف أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي الكومي صاحب المغرب وكان هذا الخليفة يجمع بين أمرين التفقه في الدين والورع والتقوى من ناحية ، وطموحه إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى . وكان أبو يعقوب هذا يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله ممن مَلِكَ المغرب[3] . أما كتب الفلسفة فقد

= مطبوع لجامعة إدوار فنديك ص ١٩٤ ، وأيضاً : الذهبي في ملحق كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ص ٣٤٥ .

(١) من الثابت أن ابن رشد قد قابل ابن طفيل إذ هو الذي قدمه للخليفة كما سيتبين . أما من جهة مقابلته لابن باجة ، فإن هذا الاحتمال جد بعيد . إذ أن ابن رشد قد ولد سنة ٥٢٠ وابن باجة قد توفي سنة ٥٣٣ . فابن رشد إذن كان حين وفاة ابن باجة صغير السن لدرجة لا تسمح له بمقابلة ابن باجة والتتلمذ عليه (مقدمة جورج حوراني لترجمته لفصل المقال لابن رشد (هامش ص ٩) .

(٢) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ، جـ ١ ص ٢٦٩ .

(٣) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي ص ٢٣٩ ، وأيضاً : وفيات =

عمل على جمعها حتى اجتمع منها له قريب ما اجتمع للحاكم المستنصر بالله الأموي[1].

عمل أبو يعقوب هذا على مصاحبة العلماء وكان من أكثرهم حظوة عنده ابن طفيل ، حتى أنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر[2] وقد قام ابن طفيل باعتباره مفكراً كبيراً متحققاً بأجزاء الفلسفة والحكمة[3] بمهمة كبيرة وهي جمع العلماء من كل مكان وكان من جملة العلماء الذين قدمهم ابن طفيـل للأمـير القاضي أبـو الوليـد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد[4] وقد حفظت لنا كتب التاريخ تلك المقابلة الهامة التي تمت بين ابن رشد وأمير المؤمنين أبي يعقوب نقلاً عن الفقيه أبي بكر يندود يحيـى القرطبي أحد تلامذة ابن رشد[5] .

وقد أراد أمير المؤمنين قراءة فلسفة أرسطو . بيد أنه كان يشكو من قلق عبارته أو عبارة المترجمين عنه[6] فأبلغ هذه الرغبة إلى ابن طفيل ،

= الأعيان وأنباء أبناء الزمـان لابن خلكان ، جـ ٦ ص ١٢٢ ـ ١٣٤ ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

(١) المعجب للمراكشي ، ص ٢٣٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤٠ .

(٣) مقدمة جورج حوراني لترجمته لفصل المقال ص ١٢ ـ لندن سنة ١٩٦١ م .

(٤) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ، جـ ١ ص ١٦٣ ، وفيات الأعيـان لابن خلكان ، جـ ٦ ، ص ١٣٤ ، أيضاً : المعجب للمراكشي ص ٣٤٢ .

(٥) يمكن الرجوع لمعرفة تفصيلات هذه المقابلة إلى كتابنـا الميتافيـزيقا في فلسفـة ابن طفيل ، (الباب الأول ـ الفصل الأول). عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ . وأيضاً : رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٣٣ . وقد نقلها عن ليون الإفريقي .

(٦) دائرة المعارف الإسلامية ـ مادة ابن رشد لكارادي فو ـ الترجمة العربية ـ المجلد الأول ـ عدد ٢٣ ص ١٦٧

غير أنه لكبر سنه واشتغاله بالخدمة وصرف عنايته إلى ما هـو أهم[1] استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين وقال له : « لو وقع لهذه الكتب من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس » .

«فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة »[2] .

وعندما مات الأمير أبـو يعقوب بن عبـد المؤمن سنة ٥٨٠ هـ[3] وخلفه ابنه أبو يوسف المسمّى بـالمنصور نـال ابن رشد عنـد المنصور

---

(١) المعجب للمراكشي ، ص ٢٤٣ .

(٢) المصـدر السـابق ص ٢٤٣ ويـرى الدكتـور خليل الجر وحنا الفـاخوري أن ابن رشد قد عمد إلى شرح كتب أرسطو وتلخيصها قبـل مثولـه في حضرة السلطان أبي يعقوب واتصاله بابن طفيل وأن انتداب ابن طفيـل لابن رشد لشرح كتب أرسطو لم يكن إلاّ حافزاً ومشجعاً وعلى كل حال فهذا الرأي غير محقق كما بين المؤلفان بعد ذلـك بقليل (تـاريخ الفلسفـة العربيـة ، جـ ٢ ص ٣٨٩ - إلى ٣٩٠) . ويبدو أن ابن رشد قد اشتغل بدراسة أرسطو من خلال مترجميه أو من سبقه من الشراح قبل مقابلته للخليفة ولكن هل قام ابن رشد فعلاً بشرح كتب أرسطو أو تلخيصها قبل انتداب ابن طفيل له ؟ هذا فيه قدر كبير من الشك ويبدو أن صاحب المعجب على صواب حين يرى أن بـداية شرحه لأرسطو كانت بعد انتداب ابن طفيل له للقيام بهذا العمل (المعجب في تلخيص أخبار المغرب ٢٤٣) إذ قال تلميذه الفقيه أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي نقلاً عن أستاذه « فكان هذا هو الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو (المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٣) ولو كان ابن رشد قـد قام بهـذه الشروح أو التلاخيص أو بعض منهـا لما طلب ابن طفيل منه البدء في شرح أرسطو . وتوضيح عبـارته أو عبـارة المترجـين لكتبه .

(٣) المعجب للمراكشي ص ٢٤٣ .

حظوة كبيرة لدرجة أنه كان يتعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه قريب المنصور وهو أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاني[١].

وكان ابن رشد نفسه يخالط المنصور مخالطة الأخ[٢] ونود أن نشير في ختام دراستنا لحياة ابن رشد الفكرية إلى نكبة هذا الفيلسوف.

فعندما عاد المنصور من إحدى حروبه العديدة سنة ٥٩٣ هـ رفعت إليه في أمر القاضي أبي الوليد بن رشد مقالات تحتوي على الطعن في دينه وعقيدته وربما لقي بعضها بخطة فترتب على ذلك نفيه ثم إطلاق سراحه قبيل موته بقليل[٣].

لقد نفي ابن رشد إلى اليسانة وهي على مقربة من قرطبة وليت الأمر اقتصر على ابن رشد حتى يمكن رد النكبة في كثير من وجوهها إلى أسباب شخصية ولكن النكبة تجاوزت ابن رشد حتى شملت مجموعة من الباحثين منهم أبو جعفر بن الذهبي الذي اختفى حين طلبه[٤] والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر[٥]، بيد أن الأمر ما لبث أن تحول عما سلف إذ استدعى المنصور ابن رشد إلى حضرة مراكش للإحسان إليه والعفو عنه

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء جـ٣ ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .
(٢) الذهبي في ملحق كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ص ٣٤٨ .
(٣) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر لابن خلدون جـ٦ ص ٢٤٥ . الذهبي في ملحق كتاب رينان ابن رشد والرشدية ص ٣٤٨ ، الأنصاري في ملحق كتاب رينان ص ٣٢٠ ، عيون الأنباء جـ٣ ، ص ١٢٥ .
(٤) المغرب في حلى المغرب لابن سعيد الأندلسي جـ٢ ص ٣٢١ .
(٥) طبقات الأطباء جـ١ ص ١٢٤ .

وأخيراً[1] توفي ابن رشد ليلة الخميس التاسع من صفر عام خمس وتسعين وخمسمائة الموافق العاشر من ديسمبر سنة ١١٩٨[2] أي في نفس العام الذي توفي فيه المنصور[3].

ويمكن القول بأن نكبة ابن رشد ترجع إلى أسباب دينية وفلسفية ولا ترجع إلى أسباب سياسية إذ أن فصل أي حادثة عن التيار العام الذي كان موجوداً بالأندلس والذي ثبت فيما سبق لا يساعد إطلاقاً على تفسير هذه النكبة . إذ يبدو لنا أن السبب الحقيقي في تلك النكبة هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشيء الذي يتنافى والفلسفة فمرد تلك النكبة ، الصراع بين المفكرين الأحرار وغلاة الفقهاء ، إذ لا يعد الفقه مسؤولاً عما حدث

(١) المعجب ص ٣٠٧ طبقات الأطباء جـ٣ ص ١٢٤ التكملة لابن الأبار جـ١ ص؛ ٢٧٠ وأيضاً : الذهبي ص ٣٤٨ـ ٣٤٩ .

(٢) الأنصاري ص ٣٧٧ ، الديباج المذهب لابن فرحون ص ٢٨٥ ، شذرات الذهب لابن العماد جـ ٤ ص ٣٢٠ التكملة لكتاب الصلة جـ١ ص ٢٧٠ طبقات الأطباء جـ٣ ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .

وأيضاً Carl Brockelmann . geschichte der Arabis chen Litterature Teil 1 p. 834. ويقول MUNK في كتابه :

melange 5 de philosophie juive ct Arabe p. 349.

إن يوم الخميس ١٠ من ديسمبر سنة ١١٩٨ يوافق ٨ من صفر سنة ٥٩٥ هـ ولكن المعروف كما يقول مونك أيضاً : أنه تبعاً للتقويم الإسلامي فإن الأيام تبدأ مع غروب الشمس وعلى ذلك تكون ليلة الخميس ٨ من صفر توافق يوم الجمعة ٩ من صفر .

(٣) تاريخ إسبانيا الإسلامية للسان الدين ابن الخطيب السلماني ص ٢٦٩ ، تاريخ أبي الفداء جـ ٤ ص ١٧٤ وأيضاً : أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام للسان الدين ابن الخطيب القسم الثاني ص ٣٠٩ .

لابن رشد لأنه في جملته لا يتعارض والنظر العقلي كما سيتبين . وكان ابن رشد نفسه فقيهاً وكذلك لم تغفل دراسة للتوفيق بين العقل والشرع ، القياس الشرعي بل اعتمدت عليه كمبرر للدفاع عن النظر العقلي ومعادلة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكن ماذا نفعل حيال قوم اتخذوا من الفقه ستاراً لأغراضهم التي يسعون إليها ويقطعون بها المسلك أمام خصومهم في المجال الفكري « فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية »[1] .

فتصوير مبادىء ابن رشد على أنها كفر وزندقة جاء من جانب بعض غلاة الفقهاء وأشياعهم إذ أنهم رغبوا في الاستيلاء على الجو الفكري والنظر إلى علوم الأوائل على أنها علوم مهجورة لا يصح الاشتغال بها[2] وإذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور فإن هذا قد أداه إلى تقييد الفلسفة تأييداً لهم وتزلفاً إلى الشعب ، إذ أنه خاف مما يؤدي إليه تهويل الفقهاء وهم الذين يسيطرون على الشعب فالمنصور إذن إنما امتحن ابن رشد هذه المحنة لا إنتقاماً منه ولا اضطهاداً بل حداً من تهويلاتهم وهم الذين درجوا من حين لآخر على المناداة بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم[3] .

وبذلك يكون الفقهاء قد أثاروا قلب المنصور ضد ابن رشد اعتماداً على دراسته للفلسفة التي لا يمكن إغفالها عند تفسير نكبته إذ أنها أدت

---

(١) فصل المقال ص ٧ .
(٢) الذهبي في ملحق كتاب رينان ص ٣٤٦ .
(٣) Leon gauthier : Ibn Rochd p. 9 – 10

إلى خلق عدد من الأعداء سعوا إلى جعل اعتقاده موضع شك عند المنصور(١) .

---

(١) Erenan : averroes et l'averroisme p. 34.

وراجع الدراسة التفصيلية عن نكبة هذا الفيلسوف في كتاب تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية الفصل الأول من الباب الثالث من ص ١٥٧ إلى ص ١٦٩ ، (دار المعارف بالقاهرة)

٧ ـ ابن رشد وثقافة عصره :

أولاً : اشتغاله بالطب :

اشتهر ابن رشد باشتغاله بالطب وتأليفه لكثير من الكتب في هذا المجال وأهمها كتاب الكلّيات وهو الذي يتضمن الأحكام الكليّة في ميدان الطب[1] وهو من الكتب التي عرفت تماماً في جامعات العصر الوسيط كموجز في علم الطب حيث كان النظام العربي في الطب لا يزال مستعملاً[2] وذلك بعد أن قام بترجمته يهودي من بـاذوا يدعى

---

(١) طبقات الأطباء لأبي حـامد ص ١٢٢ The Legacy of Islam, Science and medecine by Max Meger hove p. 350 وقـد اتفق أغلب المؤلفين عـلى أن ابن رشد قام بتأليف هذا الكتاب قبل قيامه بشروحه على أرسطو وتأليفه لكتبه الـفلسـفيـة . يـقــول Ouadre في كتــابــه La philosophie Arabe dans l'Europemedivale p. 199 أن ابن رشد ألف هذا الكتاب وهو في السـابعة والثلاثين وفي القائمة التي أورها جوتييه بكتابه ابن رشد ص ١٢ نجده يضع كتاب الكليات على أنه قد ألف بين سنة ١١٦٢ وسنة ١١٦٩ ويضع بقية كتب ابن رشد قام بتأليف هذا الكتاب قبل قيامه بشروحه على أرسطو وتأليفه لكتبه « إن ابن رشد ألف كتاب الكليات قبل سنة ١١٦٢ وباقي كتبـه بعد هـذا التاريخ ويذكر Munk في كتـابه melanges ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠ نفس التـاريخ بالنسبة لكتاب الكليات ويقول إن ما يدل على ذلك أن ابن زهر وهو الذي توفي في هذه السنة (سنة ١١٦٢) قد ذكره ابن رشد في آخر كتابه على أنه ما زال حياً معاصراً له .

(٢) تـاريـخ الفكـر الأنـدلـسي ص ٣٥٣ ، ٤٦٩ ، أيضـاً : O. leorg, Arabic thought p. 253 وراجع : قائمة الأب جورج قنواتي لمؤلفات ابن رشد الطبية =

Bonacos وأطلق عليه اسم Colliget ولو أن هذا الكتاب لم يبلغ المرتبة التي بلغها قانون ابن سينا . وكان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه حتى تولى منصب طبيب يوسف الخاص واحتل المقام الأول بين علماء الأندلس . ولم يخرج ابن رشد الطب عن مجال الفلسفة إذ العصر الذي عاش فيه كان عصر إدخال للعلوم كلها في مجال الفلسفة التي كانت دراسة شاملة للوجود ككل بما يشمله من مجالات عديدة يعنى كل مجال منها بناحية معينة وهذا هو السبب في أننا نلمح الأثر الفلسفي في طب الأقدمين « فإن معرفة الداء وأسلوب الصلاح مما كان يختلف عندهم بحسب معتقد الطبيب في طبيعة المادة وماهية النفس وتركيب الجسد وما إلى ذلك من المسائل الموكولة الآن للفلاسفة دون غيرهم »[١] وهذا على النقيض من نظرتنا إلى الطبيب الآن

= من ص ٢٣١ إلى ص ٢٤٦ وذلك في الكتاب الذي أعدّه الأب قنواتي بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد .

(١) تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧ ، وإذا كان جالينوس طبيباً فإنه قد اشتغل بالفلسفة كثيراً . فابن جلجل الأندلسي يقول : « وكان جالينوس هذا عالماً بطريق البرهان خطيباً ورد على كثير من القدماء وناقض السوفسطائية وألّف في المنطق كتاب البرهان (طبقات الأطباء والحكماء ص ٤٢ ـ ٤٣ تحقيق فؤاد سيد ـ القاهرة . بل له كتاب عنوانه : « في أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً » (تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والعصر الوسيط للأب شحاتة قنواتي ص ١١١) وأيضاً : (الفهرست لابن النديم ص ٤١٩) وثقافته الفلسفية كانت تغلب عليه في بعض الأحيان وتؤدي به إلى بعض الاستنتاجات المنطقية (تاريخ الصيدلة والعقاقير ص ١١٣) وبوجه عام يمكن القول بأن الفلسفة والطب اجتمعا واتحدا عند جالينوس (الدكتور نجيب بلدي ـ تمهيد التاريخ مدرسة الاسكندرية ص ٤٢) . فكان يبحث في مشكلات الفلسفة وغالباً ما يتسم موقفه بالشك فمثلاً حين أخذ الفلاسفة يبحثون عن القوة التي تعطي النفس وجودها وتعطي =

فالاعتبار بالطبيب عندنا بخصوص فنه وقدراته على معالجة الأمراض وتركيب الأدوية وإذا تعرض للمسائل الفلسفية ، فإنه يتعرض لها دون أن تؤثر في طبه وطريقة معالجته للمرض أي أن الطبيب بما هو طبيب يجب أن يتجنب أي ضرب من المذاهب[1].

ولم يدرس ابن رشد الطب إلا كشيء كلي . وهذا واضح من عنوان كتابه أي أنه درس جميع أنواع الأمراض دراسة عامة دون أن يتطرق إلى التفاصيل الفرعية فبقي إذن وصف عرض من الأعراض على وجه خاص . فأوحى صديقه أبا مروان عبد الملك بن زهر وهو من كبار أطباء عصره أن يضع كتاباً في الأمور الجزئية لتكون جملة كتابيها كتاباً شاملاً في صناعة الطب يقول ابن رشد : « فمن وقع له هذا الكتاب « الكليات » دون هذا الجزء واجب عليه أن ينظر بعد ذلك في الكنانيش وأوقف الكنانيش له الكتاب الملقب « بالتيسير » والذي ألّفه في زماننا هذا أبو مروان ابن زهر . وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الكلية إلا أنه شرح هنالك مع العلاج العلامات وأعطى الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا إلى ذلك بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج وبالجملة من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية يمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش في تفسير العلاج والتركيب[2] .

= الصورة والحركة التي تظهر في الموجودات فإن جالينوس قد سمّى هذه القوة بالخالق ولكنه شك هل هي الإله أو غيره ، تهافت التهافت ص ٥٥) .

(١) تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧ ، وأيضاً مدخل إلى دراسة الطب التجريبي لكلود برنار ـ الترجمة العربية ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

(٢) كتاب الكليات في الطب ص ٢٣٠ وقد ذكر ابن زهر نفسه أنه مأمور في تأليفه =

ويبدأ ابن رشد بتقرير موضوع صناعة الطب فيقول « إن صناعة الطب صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة يلتمس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان فإن هذه الصناعة ليست غايتها أن تبرىء ولا بد ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب ثم تنتظر حصول غايتها(١) .

ثم يبين لنا الموضوعات التي تشملها هذه الصناعة فيقول : « ولما كانت الصنائع الفاعلة بما هي صنائع فاعلة تشتمل على ثلاثة أشياء : أحدهما معرفة موضوعاتها والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات ، انقسمت باضطرار صناعة الطب إلى هذه الأقسام الثلاثة »(٢) .

ففي القسم الأول يعرض ابن رشد للأعضاء التي يتركب منها بدن الإنسان . وهذا موضوع كتاب التشريح الذي ضمنه عشر مسائل .

وفي القسم الثاني يبين لنا أنه لما كانت الغاية المطلوبة من معرفة أعضاء الإنسان هي حفظ الصحة وإزالة المرض فإن هذا القسم قد انقسم إلى قسمين : قسم يعرف فيه ما هي الصحة لجميع ما به

= (كشف الظنون على أساس الكتب لحاجر والفنون خليفة مجلد ٢ ص ٥٢٠)
ويرى المؤرخون أن هذا الكتاب قد اشتهر شهرة كبيرة فالمقري مثلاً يقول : « وأما كتب الطب فالمشهور بأيدي الناس الآن في المغرب وقد ساد أيضاً في المشرق لنبله ، كتاب التيسير لعبد الملك بن أبي العلاء ابن زهر (نفح الطيب جـ ٢ ص ١٣٧) وقد ترجم هـذا الكتاب إلى اللاتينية تحت اسم Theisir بارافيكوس Paravicus سنة ١٢٨٨ (The legacy of Islam p. 339) .

(١) الكليات في الطب ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٧ .

تتقدم ، وهي الأسباب الأربعة التي هي العنصر والصورة والفاعل والغاية وجميع لواحقها والقسم الثاني يعرف فيه ما هو المرض أيضاً بجميع أسبابه ولواحقه . ولما كانت غاية الطبيب ليست مجرد معرفة ماهية الصحة والمرض انقسم هذان الجزءان إلى جزأين آخرين : أحدهما يعرف فيه كيف تحفظ الصحة والثاني كيف يبطل المرض ويعرض ابن رشد لهذين الجزأين في قسمين كبيرين من كتابه وهما كتاب الصحة وكتاب المرض ، وضمنها مسائل عديدة لا يتسع المجال لذكرها .

وفي القسم الثالث يبين لنا أن الطبيب لا بد له من معرفة العلامات الصحية والمرضية[1] .

فصناعة الطب قد انقسمت إلى سبعة أجزاء يعرض لها ابن رشد بالتفصيل فيذكر في الجزء الأول أعضاء الإنسان التي شوهدت بالحس ، ويعرِّف في القسم الثاني الصحة وأنواعها ولواحقها ، والثالث المرض بأنواعه وأعراضه والرابع العلامات الصحية والمرضية والخامس الآلات وهي الأغذية والأدوية والسادس الوجه في حفظ الصحة والسابع الحيلة في إزالة المرض[2] .

وقد تناول ابن رشد بالدراسة العلاقة بين الطب والعلم الطبيعي فذهب إلى أن الطب صناعة تؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي ولكن العلم الطبيعي نظري والطب عملي[3] وإذا تكلمنا في شيء مشترك

---

(١) المصدر السابق ص ٧ . وأيضاً : المعتبر في الحكمة للبغدادي جـ ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) الكليات في الطب ص ٧ .

(٣) تهافت التهافت ص ١٢١ .

للعلمين فذلك بأن يكون من جهتين . فإذا كان صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية فإن الطبيب ينظر إليهما من حيث أنه يحفظ أحدهما ويبطل الأخر ، أي يبقى على الصحة ويزيل المرض[1] . وينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب إذا كان بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب العلم الطبيعي لكن يفترقان بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هي احدى الموجودات الطبيعية وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة تلك[2] .

فهناك إذن علاقة بين العلم الطبيعي والطب إذ أن الصناعات التي تتسلم عنها صناعة الطب كثيراً من مبادئها بعضها نظرية وهي العلم الطبيعي ، وبعضها عملية وهذه منها صناعة الطب التجريبية ومنها صناعة التشريح ، أما صناعة الطب من حيث هي شيء عملي فإنه يستفاد منها معرفة قوى وخصائص أكثر الأدوية وذلك لأن الذي يدرك منها بالقياس شيء نزر بسيط لا يكفي في تكامل وجود هذه الصناعة . فإذن الصناعة الطبية القياسية تقتصر على أسباب ما أوجدته الطريقة التجريبية[3] أي أنه كلما كان ذهن الطبيب في العلوم الطبيعية أنفذ ورياضته بها أكثر كان على القياس والاستخراجات الطبية أقدر[4] وبذلك يتكون من مبادىء العلم الطبيعي ومن مبادىء صناعة الطب التجريبية، ومنها التشريح، صناعة الطب. فلا بد إذن من معرفة

---

(١) المصدر السابق ص ١٢١ .
(٢) الكليات في الطب ص ٨ .
(٣) المصدر السابق ص ٧ .
(٤)، المعتبر في الحكمة جـ ٢ ص ٣٢ .

الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة يضاف إليها طول المزاولة ، وحينئذ يمكن أن يوجدها الكليات في المواد » فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد تلك الكليات في المواد[1] فلا بد إذن من العلم مع التجربة « لأنه ليس يكتفى في هذه الصناعة بالعلم دون التجربة ولا بالتجربة دون العلم »[2] ولذلك كان من شرط الطبيب أن يكون مع قيامه على علم الطب مزاولاً لأعماله[3] .

وسنبين فيما يلي رأياً لابن رشد يختص بتفسيره لمصدر حركة الجسم ويوضح لنا نزعته الأرسطية وعدم تردده في تأييد أرسطو على جالينوس[4] ، فهو يذهب إلى أن المحرك الأقصى للحيوان لا يمكن أن يكون جسماً أصلاً ، ومرد ذلك أنه قد تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك وأن المحرك إذا كان جسماً فإنه إنما يحرك بأن يتحرك فلذلك ما يحتاج المحرك إذا كان جسماً إلى محرك آخر . فإن كان هذا أيضاً جسماً مر الأمر إلى غير نهاية أو يكون ها هنا محرك يحرك لا بأن يتحرك وذلك بأن لا يكون جسماً وعلى ذلك ينتهي ابن رشد إلى القول بوجود قوة نفسانية ولتكن هذه القوة هي قوة المخيلة إذا اقترنت إليها النزوعية فإذا تقرر هذا لابن رشد انتقل إلى القول بأن هذا المحرك إذا لم

---

(١) الكليات في الطب ص ١ .

(٢) شرح أرجوزة ابن سينا في الطب لابن رشد ـ مخطوط ص ٢٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٤) E, Renan : Averros p. 63, and : The legacy of Islam p. 340

وقد عرف ابن رشد جالينوس هذا معرفة تامة . إذ قام بشرح وتلخيص كثير من كتبه وهذه الكتب مبسوطة في قائمة رينان ص ٧٥ ، ٧٧ وقائمة ابن أبي أصيبعة في ملحق كتاب رينان ص ٣٤٢ وقائمة الذهبي ص ٣٤٥ .

يكن جسماً فلا بد أن يكون المتحرك الأول عنه جسماً حتى يكون هذا الجسم كالهيولى بالنسبة للمحرك الذي هو الصورة وذلك لأنه لا يمكن أن يكون المحرك الأقصى للحيوان في غير هيولى . فما هي إذن طبيعة هذا الجسم ؟ إنه الحرارة الغريزية التي في أبدان الحيوان ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركتها وإذا كان جالينوس يرى أن ينبوع هذه الحرارة هو الدماغ وأنها تنبت منه في الأعصاب إلى جميع البدن[1] ، أي أن مركز الإدراك الحسي والحركة والفكر في الدماغ لاختلال تلك الأفعال بكل ما يصيب الدماغ من ألم[2] فإن ابن رشد يذهب إلى أن هذا الدماغ خادم في هذا الفعل للقلب على جهة خدمة الحواس ، أي أنه يعدلها وأن هذه الحرارة ينبوعها القلب[3] .

فابن رشد ينحاز إلى رأي أرسطو لا جالينوس ويقول بمذهب الفيلسوف الذي يعد القلب عضواً أصلياً ومصدراً لجميع وظائف الحياة الحيوانية[4] وهو يؤيد رأيه بقوله : « إنه يظهر أن الماضي في حين مشيته تنتشر في بدنه حرارة لم تكن قبل . والعضو الذي من شأنه أن تنتشر منه الحرارة في جميع البدن هو القلب لا شك فيه ولذلك متى طرأ على الإنسان شيء يفزعه وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك »[5] فالقوة المدبرة إذن في هذه الحرارة وهي التي تقدر هذه الحرارة في الكمية والكيفية هي في القلب ضرورة .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦ .
(٢) تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا جـ ٢ ص ١٩١ .
(٣) الكليات في الطب ص ٣٦ .
(٤) E. Renan, Averoes et l'Averroime p. 63.
(٥) الكليات في الطب ص ٣٦ .

فمركز الإدراك الحسي للحرارة الغريزية التي في القلب بذاتها ، وفي سائر الأعضاء بما يصل إليها من الشرايين النابتة من القلب وعمل الدماغ تعديل هذه الحرارة الغريزية في آلة الحس .

والسبب في ذلك أن القوة لا يمكنها أن تدرك الأشياء الخارجة عن الاعتدال وذلك حتى يمكنها أن تدرك الأطراف الخارجة عنها وهذه هي حال اللحم . « ولذلك كلما كان اللحم أعدل كان أكثر حساً ، كما نشاهد ذلك في حس باطن الكف والعصب . بعيد مزاجه عن مزاج المتوسط . ولذلك كان حسه عسيراً إذ كان بارداً يابساً »[1] وبناء على هذا فالدماغ ليس هو ينبوع هذه الحاسة .

نتتهي من هذا إلى القول بأن ابن رشد إذا كان في آرائه الطبية يؤيد أرسطو في النظر إلى أن كل متحرك له محرك المادة لا بد أن تأتي عن شيء غير مادي وإلا لزم الدور والتسلسل وحتى تكون المادة بالنسبة للشيء غير المادي كالهيولى بالنسبة للصورة فإن هذه الآراء صادرة عن أسس فلسفية على اعتبار أن كل سبب لـه مسبب فهو لم ينظر إلى علم الطب نظرته إلى أي شيء عارض لا يخضع لأسباب محددة محصورة بل ينظر إليه على أن له عللاً موجبة لوجوده وبدون هذه العلل لا يمكن أن نعرف عنه شيئاً «فنحن نعلم الشيء علماً حقيقياً في الغاية متى علمنا الشيء لا لأمر عارض بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة[2] .

وإذا كان ابن رشد قد درس مسائل الطب من جهة أنها مسائل كلية فليس معنى هذا أنه أهمل المسائل الجزئية ، بل إنه حاول أن يرد

---

(١) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٤٨ ـ ٤٩ .
(٢) تلخيص كتاب البرهان لابن رشد مخطوط ص ١٧٦ .

الجزء إلى الكل وهو الذي يعتبر في نظره شيئاً ثابتاً يقينياً يقوم البرهان عليه : «فإن البرهان ليس يقوم على الأشياء الجزئية من حيث هي جزئية ، وإنما يقوم على طبيعة المشترك الكلية[1] فهو هنا لا ينظر إلى الجزئي بما هو جزئي بل ينظر إلى الطبيعة الكلية السارية في تلك الأشياء الكثيرة الجزئية ومتى نظر إليها استطاع الوصول إلى البرهان واليقين «فالطبيب ليس يعطي شفاء هذه العين المشار إليها وإنما يعطي شفاء العين بإطلاق»[2] .

ثانياً : شرحه لأرسطو :

حصر ابن رشد جهده إلى حد كبير في أرسطو فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف وذلك ليتسنى له شرحها وتلخيصها[3] .

ولما كان ابن رشد لا يعرف اللغة اليونانية[4] فإنه رجع إلى الترجمات التي قام بها بعض المترجمين الأفذاذ كحنين بن إسحاق وإسحاق بن حنين ويحيى بن عدي وأبو بشر متى، وراح يقابل بين هذه الترجمات[5] وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها حتى لا يقع في

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٨ .

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٩٥ وأيضاً : Gauthier : La philosophie musulumane d. 72

(٤) E. Renan : Averroes p. 50, and: Munk : melanges p. 437.

(٥) مقدمة موريس بويج لتحقيق كتاب تفسير ما بعد الطبيعة جـ ١ ص ١٣ وأيضاً : E. Renan: averroes p: 57.
وأيضاً تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقي ص ٣ .

أخطاء بعض المترجمين ويصفي أقوال أرسطو مما شابها من عناصر أفلاطونية[١].

وقد شرح ابن رشد أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح : الشرح الأكبر والشرح الأوسط والتلخيصات[٢].

ففي الشرح الأكبر شرح كتب أرسطو شرحاً مطولاً وفي الشرح الأوسط شرحها شرحاً متوسطاً بين الإطناب والإيجاز وفي التلخيص شرحها شرحاً موجزاً[٣].

ويذهب البعض إلى أن ابن رشد لم يؤلف شروحه الكبرى إلا بعد أن قام بشروحه الوسطى . فهو يقول في آخر شرحه الأكبر : لقد قمت في شبابي بشرح آخر أقصر منه . بالإضافة إلى أنه كان كثيراً ما يعد في شروحه الوسطى بتأليف ما هو أوسع منها[٤].

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ٣٨٩ دائرة المعارف للبستاني مجلد ٣ مادة ابن رشد : ص ٩٣ ـ ١٠٣ وأيضاً مقالة « دور التطبيع في تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور عمر فروخ جـ ٤ ، مجلد ٦ ، سنة ١٩٥٦ من مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق .

(٢) E. Renan: Averroes p: 62, and: Munk : melanges p. 437.

(٣) فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ص ٢٨ .

(٤) E. Renan: Averroes p. 64 and: Munk: melanges p. 413.

ويرى الدكتور أحمد فؤاد الأهواني أن ما يؤكده رينان غير صحيح ودليل هذا أن ابن رشد يقول في تلخيص كتاب النفس ص ٩٠ « وهذا كله قد بينه في شرحي لكتاب أرسطو في النفس فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيي في هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب » وهذا دليل على أن ابن رشد كتب الشرح قبل التلخيص فتحقيق القول هو أن ابن رشد لم يكتب الشروح والتلخيصات في زمان واحد فقد يكون أحدهما قبل الآخر أو بعده (تلخيص كتاب النفس ـ المقدمة ص ١٢) .

ويـذهـب كافـة المؤرخين والمؤلفـين إلى أن الشرح الأكبر خـاص بابن رشد وأن الفلاسفة الذين ظهروا قبله لم يستعملوا من الشرح غير التلخيص كالفارابي وابن سينا اللذين كانا يمزجان نصوص أرسطو بشروحهما[1] .

ففي الشرح الأكبر يتناول ابن رشد كل فقرة من فقرات أرسطو ويوردها كاملة ويوضحها جزءاً جزءاً[2] ويسرد المناقشات النظرية على هيئة استطرادات ، ويقسم كل كتاب إلى مباحث والمباحث إلى فصول والفصول إلى فقرات أو عبارات . فهو لا يكتب الشرح أو التفسير إلاّ بعد إيراد نص أرسطو وبذلك يتميز النص تميزاً تاماً عن الشرح أو التفسير. وقد يكون ابن رشد قد تأثر في منهجه هذا بمفسري القرآن، فهم يوردون النص مستقلاً ثم يفسرونه ويعلقون عليه بعد ذلك .

وفي الشرح الأوسط يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط ، ثم يشرح الباقي دون أن يميز بين ما هو خاص به وما هو خاص بأرسطو[3] فهو يذكر النص مميزاً بكلـمة قال dixit وهو يعني بذلك أرسطو . وإذا كان ابن رشد يأتي بكثير من الأمثلة من عنده إلاّ أنه يتتبع النص الأصلي ويتقيد به .

وفي التلخيص يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دائماً دون أن يعرض مذهب أرسطو بنصه بل مضيفاً حاذفاً وهو يبحث في كتبه الأخرى عما يكمل به فكرته فيقول مثلاً في السماع الطبيعي : «إن حد الحركة وإن

---

(١) Renan: Averroes p. 62 – 63.

(٢) E. Brehier: La philosophie de Moyen Age p. 225 .

(٣) مقدمة موريس بويج لكتاب تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٧ وأيضاً كتاب تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٧٣ .

كان فهمه عسيراً وعلى ما يقوله أرسطو فهو من الحدود المعطاة بإحدى الطريقين المعدودين في أنالوطيق الثانية أعني طريق القسمة أو طريق التركيب[١] ويقول في تلخيص كتاب النفس : «إنه قد تبين في الأولى من السماع أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة مركبة من هيولى وصورة وأنه ليس ولا واحد منهما جسماً وإن كان بمجموعهما يوجد الجسم»[٢] ويقول في نفس الكتاب : «وتبين مع هذا في السماء والعالم أن الأجسام التي توجد صورها في المادة الأولى وجوداً أولاً ولا يمكن أن تتعرى منها المادة وهي الأجسام البسيطة هي أربعة : النار والهواء والماء والأرض»[٣].

ويقول في نفس الكتاب : «وتبين أيضاً في الرابعة من الآثار العلوية أن الاختلاط الحقيقي والمزاج في جميع الأجسام المتشابهة الأجزاء التي توجد في الماء والأرض إنما يكون بالطبخ»[٤].

ويقول في نفس الكتاب : «وتبين بهذا كله في كتاب الحيوان أن أنواع التركيبات ثلاثة : فأولها التركيب الذي يكون من وجود الأجسام البسائط في المادة الأولى التي هي غير مصورة بالذات والثاني التركيب الذي يكون عن هذه البسائط وهي الأجسام المتشابهة الأجزاء والثالث تركيب الأعضاء الآلية وهي أتم ما يكون وجوداً في الحيوان الكامل كالقلب والكبد[٥] .

---

(١) تلخيص السماع الطبيعي لابن رشد ص ٢١ .
(٢) تلخيص كتاب النفس ص ٣ ـ ٤ .
(٣) المصدر السابق ص ٥ .
(٤) المصدر السابق ص ٩ .
(٥) المصدر السابق ص ٩ .

وهو يحذف من تلاخيصه الأقاويل الجدلية ويقتصر على ذكر الأقاويل العلمية فيقول مثلاً : «فلنبدأ بأول كتاب من كتبه وهو المعروف بالسماع الطبيعي ونلخص ما في مقاله منه من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضاً منها الأقاويل الجدلية لأنها إنما كان مضطراً إليها عندهم في الفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية فأما أنه أوقع عليها فلا يدخل لها في التعليم إلاّ على جهة الارتياض»[1] .

وهذه التلاخيص تعبر إلى حد كبير عن الفكر الحقيقي لابن رشد . فهو يناقش فيها ـ كما سيتبين بعد ـ الأفكار المختلفة للفلاسفة الاسلاميين كالفارابي وابن سينا ويشير أيضاً إلى تفاسير الشراح من اليونان من تلامذة أرسطو كالإسكندر الأفروديسي وتامسطيوس وتاوفراسطس[2] أي أن صفة التأليف في تلاخيصه تبدو ظاهرة أكثر مما هو الحال في شروحه الكبرى والوسطى إذ أنه يتحلل من نص أرسطو ويتحدث بنفسه وهو لا يتابع النص الأصلي بل يجمله أو يوسعه بعبارة من عنده وذلك لا يعيننا على بيان حقيقة الترجمة الأصلية . فالتلخيص إذن عبارة عن تلخيص المعنى وكتابته على لسان الملخص لذلك نجد فيه بعض الشواهد من عنده .

فابن رشد قد قام إذن بشرح كتب أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح مطول ووسيط وموجز أو تلخيص[3] .

---

(١) تلخيص السماع الطبيعي ص ٣ .

(٢) تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا مجلد ١ ، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠ وأيضاً : Dr A. F El Ehwany : Islamic philosophy p. 124.

(٣) ويذهب عبد الواحد المراكشي إلى أن لابن رشد نوعين من الشروح . فيقول « وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو =

وهذا النظام يتمشى مع النظام الـذي كان متبعـاً في الجامعـات الإسلامية ، فالشرح الأصغر يـدرس في العام الأول وهـو عبارة عن خلاصة مـوجزة للمبتـدئين والشرح الأوسط يـدرس في العام الثـاني والشرح الأكـبر يدرس في العـام الثالث أي عـلى حسب التـدرج في الصعوبة(١) .

وبهـذه الشروح التي قـام بهـا ابن رشـد أصبـح يسمى بـاسم الشارح(٢) وقد كان لشروحه شأن عظيم في ترويج فلسفة المعلم الأول في الأوساط الفلسفية واللاهوتية وخاصة في الغرب(٣) . إذ هو صاحب

مائة وخميس ورقة ترجمة بكتاب الجوامع ولخص فيه كتاب سمع الكيان والسماء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية والحس والمحسوس ثم لخصها بعد ذلك وشرح غامضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء (المعجم ص ٢٤٣ . وقد ذهب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني إلى هذا الرأي وذلك حين قيـامه بتحقيق كتاب النفس لابن رشد . فهو يذهب إلى أن ابن رشد لم يشرح أرسطو إلاّ نوعين من الشروح وأن إسم الجوامع فهو من جمع كتب أرسطو لا جمع آرائه وتلخيصها وعلى ذلك قد يرادف لفظ الجوامع ما نسميه اليوم « المجموع » أي الكتاب الذي يجمع بين دفتيه عدة كتب وعلى ذلك يكون ابن رشد قد كتب ثلاثة أنواع من الشروح ، تلخيص ثم تعديله هـذا التلخيص ثم تفسير أو شرح وليس بين النوع الأول والثاني اختلاف في الطريقة أو الجوهر وإنما هو اختلاف يسير يصحح فيه بعض الآراء ـ المقدمة الدكتور الأهواني لتلخيص كتاب النفس ص ١٥ ـ ١٦) .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ـ مادة ابن رشد مجلد ١ ، عدد ٣ صٓ ١٦٨ .

(٢) E. Brehier : La philosophie de Moyen Age p. 225, and Quadri : La philpsophic Arabe p. 149, and : H. O Taylor X: The Mediaval Mind, vol.2 p. 419 – 420.

(٣) دائرة المعارف للبستاني ـ مادة ابن رشد ص ٩٣ ـ ١٠٣ ، وأيضاً : Radhak-rishnan: History of philosophy vol.2 p. 144.

الفضل فيما عرفته معاهد الدرس في أوروبا النصرانية من كتابات أرسطو[١] حتى أن شروحه قد انتشرت بين رجال الدين رغم أنهم كانوا يرون في مذهبه خطراً يهدد العقيدة[٢] .

ويبدي ابن رشد إعجابه بأرسطو بل إنه فضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده[٣] فهو يقول في مقدمة كتاب الطبيعيات : «مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً . وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة ، وأكملها ، وسبب قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت قبل مجيء أرسطو في هذه العلوم لا تستحق التحدث عنها[٤] ويقول في تلخيصه لكتاب الحيوان : نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل للكمال ، فوضعه في أسمى درجات الفضل البشري والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر ، فأرسطو هو الذي أشار إليه الله تعالى بقوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء[٥] .

بيد أن هذا الإعجاب لم يكن منه مجرد شعور فحسب بل كان صادر عن عقيدة فهو يطبق هذا الإعجاب على كثير من آرائه الفلسفية فيتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئاً لأنه اتبع المنهج البرهاني[٦] وسيتبين حين دراسة مذهبه كيف أن شروحه هذه أصبحت جزءاً لا ينفصل عن آرائه الفلسفية بحيث لا يمكن الحديث عن رأي من آرائه

---

(١) Dr : O. Amin: Lightson contmporary Moslem philosophy p. 53.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية ـ مادة ابن رشد ص ١٦٩ .
(٣) M. Allard : Le Rationalisme d'averroes p. 23.
(٤) Renan: Averroes p. 60.
(٥) Munk: Melanges p. 441, and: Renan p.90.
(٦) E. gilson, History of christian philosophy p.642.

إلاّ إذا استخلصنا فهماً لها وتأويلاً من خلال تلاخيصه وشروحـه فهو يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه وفي مؤلفاته التي وضعها بنفسه[1] وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليهـا فإنـه يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية ولا سيما في معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم[2].

وهو إذا كان ينقد رأياً من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته ومع مبادىء أرسطو وفلسفته التي يؤيدها تأييداً ظاهراً فهـو يقول في مقدمة تلخيصه لكتاب السماع الطبيعي : «إن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجـدد منها الأقـاويل العلميـة التي يقتضيها مذهبه أعني أوثقهاونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده»[3] .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، مجلد ١ ـ عدد ٩ ـ الترجمة العربية ـ مادة أرسطو كتبها دي بور ص ٦١٥ وأيضاً: تاريخ الفكر الأندلسي لبالنسيا الترجمة العربية ص ٣٥٩ .

(٢) دائرة المعارف للبستاني ـ مادة ابن رشد ـ مجلد ٣ ص ٩٢ ـ ١٠٣ .
تلخيص كتاب السماع الطبيعي ص ٢ وأيضاً :.
Cardinal Mercier: Amanual of modern schalastic philosophy p. 392.

(٣) تلخيص كتاب السماع الطبيعي ص ٢ وأيضاً :
Cardinal Mercier: Amanual of modern scholastic philosophy p. 392.

فابن رشد إذا كان يؤيد أرسطو فإنما يؤيده إذا كان هذا الرأي صائباً في نظره فعندما يتحدث أرسطو مثلاً عن أسباب طول العمر وقصره يقول ابن رشد في تلخيصه : « . . . فقد قلنا في أسباب طول العمر وقصره بحسب رأي أرسطو وبحسب ما تقتضيه الأصول الطبيعية[1] فهو يعرض ويناقش ويحلّل ثم يؤيد آراءه بمعارفه الخاصة ومن أمثلة ذلك أن أرسطو حين تحدث عن سبب الزلازل في كتابه « الآثار العلوية » ، وقال انه « عرض في بعض البلاد أن ربوة الحذر لم تزل تعلو حتى تصدعت وخرج منها ريح شديدة أخرجت معها رماداً وذلك أنه عرض لتلك البلاد أنها احترقت »[2] فإن ابن رشد يذهب إلى أن هذا صحيح « إذ أن من شاهد الزلزلة الحادثة بقرطبة وجهاتها عام ستة وستين وخمسمائة للهجرة وقع له اليقين بذلك لكثرة ما عرض هنالك من الأصوات والدوي . ولم أكن حاضراً بقرطبة ولكن وصلت إليها بعد فسمعت أصواتاً تتقدم حدوث الزلزلة »[3] .

بيد أنه لم يتقيد بالنص لأنه لأرسطو مثلاً . فإن النفس البشرية تطالب دائماً باستقلالها فإذا ما قيدتها بنص عرفت كيف تفعل بحرية في تفسير هذا النص . وإذا كان ابن رشد قد شرح أرسطو وتأثر به فإنه استطاع أن يقيم مذهباً له[4] . وأخيراً فإنه يبدو أن الاتجاه السليم في

---

(١) تلخيص كتاب الحاس والمحسوس ص ٢٣٨ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب « في النفس » لأرسطو .

(٢) تلخيص كتاب الآثار العلوية ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٣ .

(٤) E. Renan: averroes p. 83

دراسة آراء ابن رشد ونظرياته هو عدم الفصل بين كتاب لأرسطو شرحه أو لخصه ابن رشد وأورد فيه طرفاً من آرائه ونظرياته وبين مؤلف قام بتأليفه كفصل المقال أو مناهج الأدلة أو تهافت التهافت . وإلّا فما مغزى إعجاب ابن رشد بأرسطو إلى هذه الدرجة التي تبينت فيما سبق ؟

فمثلاً نجد ابن رشد في تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو وحين بحث رأي أرسطو في مشكلة قدم العالم يتطرق ابن رشد إلى إيراد رأيه في هذه المشكلة مبيناً وجه تفضيله لأرسطو على غيره فيقول :

«وهذه المسألة هي في غاية الصعوبة والعواصة ونحن نقول في ذلك بحسب قوتنا واستطاعتنا وبحسب المقدمات والأصول التي تقررت لدينا من مذهب هذا الرجل الذي وجدنا مذهبه ـ كما يقول الإسكندر أقل المذاهب شكوكاً وأشد مطابقة للوجود وأكثرها موافقة له وملاءمة وأبعدها عن التناقض[1] .

فمن خلال الشروح والتلاخيص سنجد نظريات لابن رشد أما أن نلجأ إلى القول بأن ابن رشد يعرض نظرياته في كتبه الخاصة أي يعمل لحسابه على حين أنه في الشروح يعمل لحساب أرسطو فإن هذه الدعوى غير جائزة عندي ويجب فصلها شكلاً وموضوعاً وقد يكون مردها الاعتقاد السابق في فلسفة ابن رشد بأنه كان يسعى فحسب إلى التوفيق بين الشريعة والحكمة وعلى هذا تؤول فلسفته كلها بما لا يخرج عن حدود هذا الاعتقاد .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد جـ ٣ ص ١٤٩٧ ـ تحقيق الأب موريس بويج ـ بيروت صنة ١٩٤٨ م .

ثالثاً : رده على ابن سينا والغزالي :

١ ـ رده على ابن سينا :

تطرق ابن رشد لنقد ابن سينا وسبب ذلك يرجع إلى أنه يـريد تخليص فلسفة أرسطو مما شابـها من أفكار دخيلة عليها وتقديمها للعالم الإسلامي خالصة نقية . أي أنه كان يريد أن يقدم للعالم الإسلامي أرسطو خالياً مما شابه من أخطاء الشراح والمفسرين وتأويلاتهم . وهذا هو ما فعله بالنسبة لابن سينا هذا بالإضافة إلى الخلاف المذهبي بين ابن سينا وابن رشد .

فإذا كان الغزالي قد ظن أنه رد على فلسفة أرسطو فإن ابن رشد يجيء ليقرر أن كثيراً من هذا الرد خاطىء لأن الغزالي استند فيه إلى رأي ابن سينا لا رأي أرسطو الحقيقي وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأي أرسطو كما ينبغي أن ينقله ويفهمه[١] وفي هذا محاولة للتمييز بين فلسفة أرسطو وبين فلسفة ابن سينا فإذا نسب اتهام ما إلى الفلسفة فينبغي أن ينسب إلى المصدر الحقيقي الذي كان مبعثاً عليه وهذا موجه ضد ابن سينا على الخصوص[٢] ويقول : « إن الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكيم

---

(١) مما يدل على أن فهم ابن سينا لنص أرسطو قد يكون مخالفاً أحياناً لمقصده إن الشهرستاني يقول : « وجدت كلمات وفصولاً للحكيم أرسطو من كتب متفرقة فنقلتها على الوجه الذي وجدت وإن كان في بعضها ما يدل على أن رأيه على خلاف ما نقله تامسطيوس واعتمده ابن سينا (الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ، ص ١٣٥ ، طبعة القاهرة) .

(٢) Duhem, Le systeme du monde tome 4 p. 501, and E. Renan, Averroes p. 89.

الأولى لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألغى له شيء من ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة خارجة على طبيعة المفحوص عنه »(1) .

فالقصور في الحكمة إنما نتج عن أن الغزالي لم ينظر إلى رأي أرسطو إلّا من خلال ابن سينا(2) .

ننتهي من هذا إلى القول بأن ابن رشد إذا كان لا يدع فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا(3) سواء في كتبه التي ألّفها أو شروحه على أرسطو إذ أنه لا يذكر آراء ابن سينا إلا ليدحضها في الغالب(4) فذلك لكي يقدم لنا الأسباب الحقيقية للأخطاء التي وقع فيها الغزالي هذا بالإضافة إلى افتراقه عنه في كثير من النظريات والآراء(5) وهذا الخلاف بينهما على جانب كبير من الأهمية حتى يبدو أنه من الصواب القول بأن رد ابن رشد على ابن سينا لا يقل أهمية عن رده على الغزالي .

٢ ــ رده على الغزالي :

من الأحداث الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي والتي تجلى فيها

---

(١) تهافت التهافت لابن رشد ص ٨١ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٧ .

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بورر : ص ٢٦٩ .

(٤) E. Renan: Averroes et L'averroeisme p. 58 – 59.

(٥) بل إن الأمر لا يقتصر على النظريات فحسب فإن دقة ابن رشد ومحاولة كشفه عن كل صغيرة وكبيرة في الأخطاء التي وقع فيها ابن سينا واهتمامه بالرجوع إلى أرسطو مباشرة جعله يهتم على ابن سينا في المواضع الجزئية .

الصراع بين الفلسفة والدين، مسألة الخلاف بين الغزالي وابن رشد . إذ انتهى الأول إلى إعلان كفر الفلاسفة وأرجع ذلك إلى تأثرهم بفلاسفة اليونان[1] .

وينادي الغزالي بتكفير كل من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسيّة في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات بغير برهان قاطع إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأحياء وذكر ذلك عظيم الضرر في الدين فيجب تكفير كل من تعلق به وهو مذهب أكثر الفلاسفة[2] وعلى هذا المنوال ينظر الغزالي إلى مسألة علم الله بالكليّات ومسألة المعاد فهو قدَ انتهى في آخر تهافته إلى القول بتكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث هي :

أ ــ قدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة .

ب ــ قولهم أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

ـ إنكارهم بعث الأجساد وحشرها[3] .

فهدفه إذن دحض كل ما يأتي به الفلاسفة معارضاً للعقيدة في نظره[4] وقد يكون مرد ذلك نزعته الدينية المتطرفة ، هذه النزعة التي لا

(١) تهافت الفلاسفة ص ٦٠ ومن أمثلة الحكم على الفلاسفة من خلال هذا الإطار الديني المبالغ فيه قول القائل : « فلما جال أرسطو برأيه غير مستند إلى كتاب منزل ولا إلى قول نبيّ مرسل ضل في الطريق وفاتته أمور لم يصل عقله إليها » (تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ص ٥١) .

(٢) فيض التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٩١ للغزالي .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤ .

(٤) Allard, Le Rationalisme d'averroes 2 and : Duhem Le systeme du moude Tome 4 p. 501.

تعبر عن العقل وسعة أفقه هذا بالإضافة إلى نزعته الصوفية التي غلبت عليه ، ومن يعتنق التصوف بعد دراسته للفلسفة يصبح عـادة عدواً للفلسفة إلى أقصى درجة ، فالغزالي عندما أصبح صوفياً حاول إثبات عجز العقل من أساسه[1] بل إنه قسم فلسفة أرسطو إلى قسمة دينية بحتة فقسم يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به وقسم لا يجب إنكاره أصلاً[2] .

أما ابن رشد[3] فقد حاول أن يثبت أن المسائل التي كفّر الغزالي فيها الفلاسفة ليست كما تـأولها فمسـألة الخلود عنـدهم من المسائـل النظرية وأما قولهم إن اللّه لا يعلم الجـزئيات فهـذا القول ليس من قولهم . وقولهم بقدم العالم وما يعنونه بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون[4] .

فلا يقف على مذاهبهم في هذه فائقة ومعلم عارف . فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله فإنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الأشرار وإما أنه لم يفهمها

---

(١) E. Renan : Averroes p. 89.

(٢) المنقذ من الضلال للغزالي ص ١٠١ .

(٣) لم يظهر أحد في المشرق للرد على الغزالي بصورة شاملة متكاملة أما في المغرب فقد أشار إليه ابن طفيل مجرد إشارة في كتابه حي بن يقظان وقال : « وأمـا كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتحل في آخر وتكفر بأشياء ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتابه (التهافت) إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة: (حي بن يقظان: ص ٦٣) .

(٤) تهافت التهافت ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

على حقيقتها . فتعرض إلى القول فيما لم يُحط به علماً وذلك من فعال الجهال والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين .

ولكن لا بد للجواد من كبوة ، فكبوة أبي حامد هو وضعه الكتاب ولعله طرأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه[١] ولما كان الغزالي قصده التشويش فإنه رجع في أغلب الأحيان إلى الفارابي وابن سينا يتلمس عندهما مذهب أرسطو بيد أن هذا خطأ ، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو أو غيره من الفلاسفة مباشرة .

ولهذا لا يعد تهافته تهافت فلاسفة فإن أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة ، وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل[٢] .

وإذا كان الفلاسفة قد أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها[٣] بل إن الغزالي نفسه معترف بهذا المعنى وداع إليه وقد وضع فيه التأليف حتى بلغ الغلو فيها[٤] فهل يصح أن يقول فيهم هذا القول ويصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم[٥] «وإذا وضعنا أنهم يخطئون

(١) المصدر السابق ص ٣٣ - ٤٣ ، ٩٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٤١ .
(٣) المصدر السابق ص ٨٨ .
(٤) المصدر السابق ص ٨٨ وكتب الغزالي المنطقية كثيرة منها الجزء الموجود بمقاصد الفلاسفة ، معيار العلم ، محك النظر : القسطاس المستقيم ، المستصفي . . . إلخ .
(٥) تهافت التهافت ص ٨٨ .

في أشياء من العلوم الإلٓهية فإنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم إلاّ هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلٓهية قولاً يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ إلاّ من عصمه اللّه بأمر إلٓهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل[1] وبهذا يكون قد شوش على العلوم وأخرج عن أهله وطريقه[2] وإذا كان الغزالي يقول في تهافته إنه لم يخض خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين وإنه سمى كتابه تهافت الفلاسفة لا تمهيداً لحق[3] .

فإن هذا القصد لا يليق به . بل بالذين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاده الغزالي من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم[4] .

---

(١) المصدر السابق ص ٨٨ : ويقرب من هذا الرأي قول أبي البركات البغدادي : بل إن الحكماء حين يطلبون العلم بالموجودات فإن بينهم خلافاً واختلافاً في علومهم ومذاهبهم يسوء لأجله ظن المبتدىء في طلب العلم ، حيث يرى الخلاف دليلاً على عدم الإصابة في الكل أو في البعض فيقول لو كان الإنسان يصل بنظره إلى الحق المبين الذي يحصل له به ثقة اليقين لما اختلف النظار من العلماء ولا استمر الخلاف بين الحكماء الذين قيل فيهم إن مطلبهم الحق لعينه في علم الموجودات المعتبر في الحكمة جـ ١ ، ص ٥ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٠٨ .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٦٦ .

(٤) تهافت التهافت ص ٨٨ .

وإذا كان الغزالي يصرح بالحكمة في غير كتب البرهان فإن هذا خطأ . إذ أن التأويلات إذ ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية فخطأ على الشرح وعلى الحكمة وإن كان هذا الرجل إنما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد دون كثرة أهل العلم . فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية[1] فما فعله أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وسائر كتبه وإبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها يعد مغيراً لطبيعة ما كان من الحق عن أقاويلهم أو صارفاً أكثر الناس عن جميع أقاويلهم . فالذي صنع من هذا الشر أغلب عليه من الخير في طلب الحق[2] .

وهكذا يحاول ابن رشد الكشف عن قصور أقوال الغزالي في تهافته عن البرهان واليقين وهذا ما تكشف عنه عبارته : «إن الغرض من هذا القول أن نبين الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان»[3] .

رابعاً : اتجاهه الخاص :

أهم ما يميز الاتجاه الخاص بابن رشد إيمانه بالمبادىء اليقينية البرهانية والمناداة بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكاً للنظر السليم فإذا كان أرسطو يقول : « فليس بواجب أن نفحص فحصاً بالغاً عن

---

(١) فصل المقال ص ١٧ ـ ٢١ .
(٢) تهافت التهافت ص ١٠١ .
(٣) المصدر السابق ص ٢ .

أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخاريف بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان »[1] فإن ابن رشد يؤيده ويقول : « أعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[2] والأقاويل البرهانية قليلة جداً حتى أنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر[3] والفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان . فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة[4] .

ولا بد من القول بأن ابن رشد لم يستخدم الفلسفة والمنطق في مجرد الدفاع عن الدين كما فعل المتكلمون ، ولهذا نجد فرقاً جوهرياً بين منهجه كفيلسوف ومنهج المتكلمين والخلاف بين المنهجين ليس باليسير ولهذا لم يكن غريباً أن ينظر الفلاسفة باحتقار إلى علم الكلام ويرون أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفي[5] . إذ جل اهتمامهم كان منصباً على الأغراض الدينية دون غيرها[6] كما لاحظ الغزالي إذ يقول :

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ١ ص ٢٤٧ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٠١ .

وراجع أيضاً ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ٤١ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٥٥ .

(٥) العقيدة والشريعة في الإسلام لجولد تسيهر ـ الترجمة العربية ص ١١٥ .

(٦) مثال ذلك قول ابن خلدون : إن موضوع علم الكلام هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية ، وعلى الجملة ينبغي أن يعلم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم . إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا تبيانهم =

« ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي وإنما قصده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها على تشويش أهل البدعة»[1] وقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان فهم قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها ، فهو يقول : « فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من الأقاويل اتفق : سوفسطائية كانت جاحدة للمبادىء الأول ، أو جدلية ، أو خطابية ، أو شعرية ، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها»[2] .

وهو يرفض كذلك التصوف ، ذلك لأن التصوف خاص بجماعة دون أخرى ، على حين أنه يريد الأسس الشاملة والمبادىء العامة الواضحة التي يسير على هديها العقل في إصدار الأحكام على الأشياء والنظر في الموجودات وعلى هذا الأساس بنى تعظيمه لمنطق أرسطو وتعاليم من سبقه من الفلاسفة القدماء .

وعلى هذا الأساس نفسه هاجم من ينكر أهمية الفلسفة والفلاسفة وقال : « إنه لا ينبغي أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغزالي ، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتعيير العقول»[3] أما الفلاسفة فإنهم لا يقصدون الغلط بل الحق: «وإذا

= فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا (مقدمة ابن خلدون جـ ٣ صفحة ١٠٤٨ ـ ١٠٤٩) .

(١) المنقذ من الضلال ص ٩٠ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ١ ، ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٣) تهافت التهافت ص ٦٧ .

أخطأ فيلسوف في إصابة الحق ، فليس يقال فيه إنه ملبس . والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلاً »[1] .

ويجب أن يفحص بعناية عن الشروط التي بيّنها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه إذ كان يجب أن يكون من أهل الحق[2] .

فهؤلاء لا بد من الاستماع إلى حججهم كاملة إذ من العدل ـ كما يقول الحكيم ـ «أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما أتى لنفسه ، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحق لمذهبه . أو يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه »[3] .

وابن رشد إذا كان قد اطلع على كثير من آراء الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وغيرهم فإنه كان أكثر منهم التزاماً بالإتجاه العقلي وبخصائص الفكر الفلسفي وإذا كان الفلاسفة الذين

---

(١) المصدر السابق ص ٤١ ، ٩٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٩ ـ ٦٠ وابن رشد يتابع دائماً أرسطو في المنهج الذي اختطه لنفسه بالنسبة للنظر إلى آراء من سبقوه . فحين يدرس أرسطو مثلاً مسألة السماء وهل هي مكونة من شيء أم غير مكونة من شيء وهل تفسّر أم لا تفسر يحاول أن يذكر أولاً حجج مخالفيه ويبين لنا أن دراسة حجج المخالفين هامة جداً إذ أنها تكون مطالب لمخالفيهم « ويجب على من أراد أن يقول الحق ألّا يكون معانداً لمن خالفه الرأي بل يكون منصفاً يختار لنفسه من صواب الحجج » .

Aristotle : De Caelo, English translation B. 1., chap. 10

وابن رشد يبدأ كل نظرية من نظرياته بالإشارة إلى آراء بعض من سبقوه ودراسة هذه الآراء دراسة موضوعية ثم يقوم بنقدها .

سبقوه قد مهدوا له الطريق بمؤلفاتهم إلا أنه كشف عما في فلسفتهم من أخطاء[1] إذ هو يتجه مباشرة إلى المذهب الأرسطي ، ولهذا يختلف كثيراً عن الذين سبقوه . فالغزالي لم يدرس أرسطو إلا لينقضّ عليه ويعاديه وإذا كان الفارابي وابن سينا مثلاً قد درسا أرسطو ، فإنهما قد أضافا إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلوطيني . أما هو فينقد الفارابي وابن سينا ثم يرجع إلى أرسطو[2] ولهذا يوجد في فلسفته عنصران أساسيان هما مذهب أرسطو والعقيدة الدينية وسيتبين كيف وضع ابن رشد كل واحد منهما في موضعه على أساس إيمانه بالبرهان وعلى ضوء اتجاهه العقلي ، ليس في رأيه عن اتفاق العقل والشرع فحسب بل في جميع آرائه في الوجود والمعرفة وغيرهما .

٨ ـ موقف ابن رشد من مشكلة الفيض :

قد لا نجد في تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفاً نقد القول بالفيض أكثر من نقد الفيلسوف الأندلسي ابن رشد. والواقع أن ابن رشد كان حريصا على نقد بل دحض آراء الفلاسفة الذين قالوا بالفيض كالفارابي وابن سينا وكان هدفه من ذلك أساساً الرجوع إلى مذهب أرسطو ، بالإضافة إلى أنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدي إلى القول بالفيض . ومن هنا فلا بد ـ فيما يذهب ابن رشد ـ أن نقول برأي آخر يفسر لنا كيفية صدور الكثرة عن الواحد وبحيث لا نقع فيما وقع فيه الفارابي وابن سينا في المشرق العربي . لقد ذهب ابن رشد في معرض رده على الغزالي إلى أن الفلاسفة القدماء قد فرقوا بين الموجود

---

(١) L. Gauthier. averroes p. 280.

(٢) Allord. La rationalisme d'averroes p. 25 – 26.

المفارق والموجود الهيولاني المحسوس وجعلوا المبادىء التي يرتقي إليها المحسوس غير المبادىء التي يرتقي إليها الموجود المعقول . أي رأوا أن الموجودات المحسوسة هي المادة والصورة وجعلوا بعضها فاعلات لبعض إلى أن ترتقي إلى الجرم السماوي . وكذلك جعلوا الجواهر المعقولة ترتقي إلى مبدأ أول يكون على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الفاعل(١) .

أما ما جرت به عادة أهل زماننا من قولهم أن المحرك الكذا صدر عنه محرك الكذا أو فاض عنه أو لزم أو ما أشبه هذه الألفاظ فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادىء المفارقة(٢) .

ومعنى هذا أن الفاعل ـ فيما يذهب ابن رشد ـ لا يصدر عنه شيء إلا إخراج ما بالقوة إلى الفعل ـ وليس في هذه المبادىء المفارقة قوة وبالتالي ليس هناك فعل وإنما هناك عقل ومعقول ومستكمل ومستكمل به على الحال التي تستكمل الصنائع بعضها بعض وذلك بأن تأخذ بعض مبادئها من بعض وترجع فيما تتعاطاه من ذلك إلى أن تأخذ جميع مبادئها من اصصناعة الكلية المحيطة بها(٣) وهذا يتضح إذا عرفنا مثلا أن العلم الأخص بالأول سبحانه هو ما احتوت عليه الفلسفة الأولى ، والعلم الأخص بما دونه في المبادىء شبيه بالعلوم الجزئية التي تحت الفلسفة الأولى(٤) .

---

(١) تهافت التهافت ص ٤٧ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة جزء ٣ ص ١٦٥٢ .

وأيضاً : E. Brehicr : La Philosophie du moyen agop 326.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة جـ٣ ص ١٦٥٢ .

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة جـ٣ ص ١٦٥٢ .

وإذا كان القدماء قد ذهبوا إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد فإن مرد ذلك أنهم رأوا أن المبدأ واحد للجميع والواحد يجب أن لا يصدر عنه إلاّ واحد[١] هذا بالإضافة إلى أنهم كانوا يحاولـون تفسير الكثرة بعد اقتناعهم بأنه من الباطل القول بأن المبادىء الأول اثنـان أحدهما للخير والثاني للشر بل أنهم عندما رأوا أن الموجودات كلها تؤم غاية واحدة وهي التي تتمثل في النظام الموجود في الكون ذهبوا إلى أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة أي أن موجده فاعل واحد[٢] .

وإذا كـان من الضروري كون المبـدأ الأول واحداً فكيف يمكن تفسير وجود الكثرة ؟ أجاب الفلاسفة عن ذلك إجابات عديدة .

فمنهم من رأى أن الكثرة مصدرها الهيولي وهو انكساغوراس . ومنهم من اتجه إلى القول بأن الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات ومنهم من اعتقد أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات[٣] .

يقول ابن رشد : «والذي يجري عندي على أصـولهم أن الكثرة سببها مجموع الثلاثة أسباب أي المتوسطات والاستعدادات والآلات . وهذه كلها تستند إلى الواحد وترجع إليه إذ كان وجود كل واحد منهم بوحدة محضة هو سبب الكثرة . وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها المقابلة فيها تعقل من المبدأ الأول وفيها تستفيد منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفس كثير لكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة والصناعة

---

(١) تهافت التهافت ص ٤٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٧ .
(٣) المصدر السابق ص ٤٧ ـ ٦٨ .

التي تحتها صنائع كثيرة »[1] .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الاختلاف يقع من قبل الأسباب الأربعة فاختلاف الأفلاك مثلاً إنما يكون من قبل اختلاف تحركها .

واختلاف صورها وموادها إن كان لها مواد ، وأفعالها المخصوصة في العالم واختلاف الأجسام البسيطة التي تقع دون فلك القمر مرده اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الأجرام السماوية[2] فالمشهور اليوم هو أن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغايرة[3] .

كما يجب القول بأن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد إذا كان يصدر عنه فعل واحد فإن هذا لا يقال على الفاعل الأول إلاّ من جهة إشتراك الإسم إذ أن الفاعل الواحد الذي في الغائب فاعل مطلق أما الذي في الشاهد ففاعل مقيد . وهذا الفاعل المطلق لا يصدر عنه إلاّ مفعول مطلق لا يختص بمفعول دون مفعول .

وإذا تعمقنا في هذا المعنى أدى بنا إلى القول بأن الأشياء التي لا يصح وجودها إلاّ بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض يعد وجودها تابعا

---

(١) المصدر السابق ص ٦٨ . ولهذا لا تعد العقول صادرة على التتابع واحداً بعد الآخر كما ذهب إلى ذلك ابن سينا بل هي من خلق الله أصلاً ويأتي تعددها من أنها لا تتساوى في الكمال والصفاء .

M. de Wulf : History of Medlae vol philosophy vol. 1. 301 – 302.

(٢) تهافت التهافت ص ٦٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٧ .

لارتباطها وإذا كان كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود . فإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط من قبل أن فيه معنى واحداً والواحد الذي يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته فمن الواجب أن يكون هاهنا واحد مفرد قائم بذاته ويعطي هذا الواحد معنى واحداً هو معه قائم بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل على تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود ، وجود ذلك الموجود وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود من الأشياء الحارة عن الحار الذي هو النار وتترقى إليها . وبهذا يصح الجمع بين الوجود المحسوس والوجود المعقول كما يصح القول بأن العالم واحد صدر عن واحد ، وأن الواحد سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة[1] فإذا كان القدماء قد أنكروا ترتيب فيضان المبادىء المفارقة عن المبدأ الأول على النحو الذي وجد عند كل من الفارابي وابن سينا ، فإنهم أقروا بنحو آخر من تفسير الكثرة وارتباطها بالمبدأ الأول على النحو الذي وجد عند كل من الفارابي وابن سينا ، فإنهم أقروا بنحو آخر من تفسير الكثرة وارتباطها بالمبدأ الأول إذ أنهم اعتقدوا أن جميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول وبفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال . فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول . إذ أن السماء عندهم بأسرها بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية الحيوان والحركات التي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان[2] .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٠ وإذا كان ابن رشد قد رأى أن السماء تشبه أن تكون =

كما قام البرهان عندهم على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبق طرفة عين[1] .

فإذا كان من الضروري أن يكون للحيوان الواحد قوة روحانية واحدة ساريّة في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوة والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه أنها جسم واحد وقيل في القوى الموجودة فيه أنها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد . فباضطرار يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال . أي أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمية وهي سارية في الكل سرياناً واحداً ، ولولا ذلك لما كان هاهنا نظام ولا ترتيب[2] .

فلا يلزم عن سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة وليس من الممتنع تصور الكثرة تصوراً واحداً . وقد نجد الأجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه . فإنها تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن

= حيواناً واحداً فانه لا يذهب إلى حد التسليم بالفكرة الأفلوطينية . إذ أن للسموات نفوساً لا تشبه نفوس الحيوان في شيء لأنها منفصلة وسيتبين في « تفسير الظواهر الفلكية » كيف نفى ابن رشد عن نفوس الأفلاك قوة التخيل خلافاً لابن سينا ـ ونسب إليها كلاً من الإدراك الفعلي والإرادة . كما سيقرر أن إدراكها لا يشبه إدراكنا إلاّ من جهة اشتراك الإسم فقط .

(١) تهافت التهافت ص ٦٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٠ ـ ٦١ .

محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة . ونجد لها أيضاً حركات مختلفة تخصّها فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متحدين من جهة، وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الأول[1] .

فليس هنالك صدور ولا لزوم ولا فعل حتى نقول أن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد . بل ،هنالك علة ومعلول على جهة ما نقول إن المعقول علة العاقل . وإذا كان ذلك كذلك فلا يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور[2] .

مثال ذلك أن ما يتصور من المحرك الأول ، محرك جرم السماء ، هوالعلة في نفس السماء وهو غير ما يتصور من محرك فلك زحل مثلاً . وكذلك الأمر في واحد واحد منها إذ كمال كل واحد منها هو في تصور علته التي تخصه وتصور العلة الأولى . وبهذا صارت كلها تؤم شيئاً واحداً هو النظام الموجود للكل[3] وهذا ما يجب قوله بالنسبة لكثرة الحركات التي توجد لكوكب كوكب إذ يجب أن تكون كلها مرتبطة بحركة الكواكب وكل محرك فيها إنما يستكمل بتصوره المحرك الأول الخاص لذلك الكوكب[4] فكل جماعة ترجع إلى محرك أول وتؤم بحركاتها كلها الحركة التي يحركها المحرك الأول[5] .

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٦٤٨ .

(٣) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٦٤٩ .

(٤) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٦٤٩ .

(٥) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٦٥٣ .

وإذا كانت الأجرام السماوية تؤثر في موجودات العالم الأرضي فإن حالها حال ذوي السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدينة فاضلة بأن يقتدوا في أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول أي أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأول[1] فكما أن الرئيس الأول في المدن لا بد له من فعل خاص به وهو أشرف الأفعال وإلاّ كان عاطلاً باطلاً وهذا الفعل هو الذي يؤمه بأفعاله كل من دون الرئيس الأول، فإنه يترتب على ذلك القول بأنه لا بد في هذه الرئاسات التي دون الرئاسة الأولى من رئاسة أولى وكذلك لا بد في أفعال الرؤساء من فعل واحد وكذلك يعرض الأمر في الصنائع التي تتعاون نحو مصنوع واحد وهي التي بعضها مرتبة على بعض وترتقي كلها إلى صناعة واحدة[2] وهذا ما نجده بالنسبة للعالم.

هذا الترابط بين الوحدة والكثرة يظهر أيضاً إذا ربطنا بين وجود الشيء والغاية منه فالذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي يعطي الوجود لأن الصورة والغاية واحدة في هذا النوع من الموجودات. ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع هذه المبادىء فإنه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت[3] وذلك بيّن بالنسبة للموجودات المادية عن طريق طبعها وبالنسبة للإنسان عن طريق الإرادة[4].

---

(١) المصدر السابق جـ٣ ص ١٦٥٠ ـ ١٦٥١.
(٢) المصدر السابق جـ٣ ص ١٦٥١.
(٣) تهافت التهافت ص ٦١.
(٤) تهافت التهافت ص ٦٠.

هذا يراه ابن رشد حلاّ للإشكال الذي نشأ عن قول فلاسفة الفيض أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد ثم وضعهم في ذلك الواحد الصادر كثرة ، إذ أن هذا يؤدي إلى إلزامهم بأن تكون تلك الكثرة عن غير علة . بالإضافة إلى أننا لا نعدم التساؤل فنقول : لم اختصت العلة الثانية بأن يوجد فيها كثرة دون العلة الأولى ؟ ولو فهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو ومذهب من تبعه من المشائين لما قالوا بالفيض أو الصدور وبهذا تكون القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد قضية صادقة وأن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضاً(١) فكل مركب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه . وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته . وإذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل إن كان أزلياً ففعله الذي هو إفادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت وعلى هذا الأساس ينبغي أن يفهم الأمر في الأولى تعالى مع جميع الموجودات(٢) .

وهكذا استطاع ابن رشد تفسير العلاقة بين الواحد والكثير دون اللجوء إلى القول بالفيض على النحو الذي يوجد عند أسلافه(٣) ولهذا يكون من الخطأ فيما يبدو لنا تأويل بعض آراء ابن رشد في هذا المجال على أنها تتجه نحو المذهب الأفلوطيني . فنقده لأسلافه واتجاهه اتجاهاً أرسطياً وتأكيده الترابط الضروري بين أجزاء الوجود سماوياً كان أو أرضياً والوصول من هذا كله إلى أن معطى الرباط هو معطى الوجود

---

(١) المصدر السابق ص ٦٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٣ .

(٣) M. Allord: Le vationalisme d'Avervoes p. 57 – 52.

كل هذا يعد دليلاً على بعده عن الاتجاه الأفلوطيني بعداً تاماً[1] .

٩ ـ العالم عند ابن رشد

كما عرضنا في الفقرة الخاصة بأزلية الطبيعة من هذا الكتاب كان القول بأزلية الطبيعة وأبديتها من أهم القضايا الرئيسية التي أصر عليها أصحاب التصور الفلسفي المادي للكون والعالم حيث قالوا بالأزلية والقدم للطبيعة والعالم والمادة . ورفضوا أن تكون محدثة أو مخلوقة وأن يكون هناك زمان قد تقدم على وجودها أو فترة من العدم بالنسبة لها قبل هذا الوجود . . وكذلك الأمر بالنسبة لأبدية الطبيعة والعالم والمادة إذ أن ما لا بداية له لا نهاية له والمادة لا تستحدث ولا تغني وإنما الذي يصيبها ويجري لها ويجود عليها هي فقط التحولات والتغيرات ولقد كان طبيعياً أن يرفض أصحاب هذا التصور قصة الخلق كما جاءت بأسفار (العهد القديم) وحكتها الأساطير القديمة أساطير الأولين التي وجدت طريقها إلى أديان كثيرة سماوية وغير سماوية والتي عرفت طريقها إلى بعض آثار التراث الإسلامي عن طريق القصص الخرافية التي دُسَّ فيها والذي اصطلح المسلمون على تسميتها بالإسرائيليات . . كما كان طبيعياً كذلك أن يرفض أصحاب هذا الاتجاه الفلسفي وهذا التصور مبدأ خلق الطبيعة من العدم وبعد أن لم تكن وهو المبدأ الذي التقى من حوله بعض المتكلمين المسلمين وكل علماء اللاهوت المسيحيين .

---

(١) ومن الذين ذهبوا إلى تأكيد الاتجاه الأفلوطيني : R.R. Walzer في مادة ابن رشد بدائرة المعارف البريطانية ـ مجلد ٢ ص ٧٩٨ . وكذلك الدكتور محمد توفيق بيطار في كتابه : في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ص ٧١ ـ ٧٤ . وأيضاً أحمد أمين في كتابه : ظهر الإسلام جـ ١ ص ٢٥١ ، . . . وغيرهم .

وأخيراً كان طبيعياً أن يرفض أصحاب هذا الاتجاه الفلسفي المادي فكرة حدوث العدم ووقوع الفناء للطبيعه والعالم والمادة تلك الفكرة التي قال بها كثير من المتكلمين المسلمين وأجمع عليها رجال الكنيسة المسيحيون وللوهلة الأولى تبدو القطيعة حادة والشقة بعيدة بين كل من تصور الفلاسفة الماديين لهذه القضية وتصور الفكر المثالي الديني لها ويخيل إلى الناظر فيها أن التوفيق بينهما أمر مستحيل وأن مجرد التفكير في تقديم تصور واحد يجمع ويأخذ في الحسبان الأسس الفكرية الجوهرية لأصحاب هذين المعسكرين الفكريين هو أمر خارج عن دائرة الإمكان .

ولكن هنا تأتي عبقرية ابن رشد وتبرز القيمة الكبرى لإضافته الإبداعية التي قدمها في ميدان التوفيق بين الحكمة والشريعة عندما تبني التصور الفلسفي المادي للطبيعة والعالم ثم أخذ في دراسة النصوص القرآنية التي تعرضت للحديث في هذا الأمر وتأويل هذه النصوص وتقديم التعريفات والمعاني الفلسفية للمصطلحات التي استخدمتها الشريعة في هذا البحث ليصل بنا في النهاية إلى تصور موحد هو بمثابة الأرض المشتركة بين المادية والمثالية في هذا المقام . ونحن إذا شئنا أن نلخص تصوره هذا قبل أن نعرض له بالتفصيل المستند إلى نصوصه نستطيع أن نوجزه في فكرة تقول : إن التناقض ليس قائماً بين فكرة أزلية الطبيعة والعالم والمادة وبين فكرة الاعتراف والتسليم بوجود فاعل أول في هذا الكون وأن المعسكرات الفكرية هنا هي ثلاثة لا اثنان فقط كما يبدو فهناك الدهريون الذين ينفون وجود فاعل أول في هذا الكون وهؤلاء ليسوا بأصحاب التصور الفلسفي المادي للعالم وإنما هم الذين يقضي بهم موقفهم إلى إنكار العلة الأولى وتصور أن الأشياء تحدث تلقائياً وهو موقف قريب من مذهب « الصدفة » ونفي القوانين

الموضوعية التي تحكم أجزاء هـذا الوجـود ومن ثم فإن هـذا الموقف « الدهري » هو موقف مثالي في حقيقته وعنه يقول ابن رشد إن « من يجوز أن هاهنا أشياء تحدث من تلقائها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه[1] وموقف هؤلاء مرفوض من ابن رشد والموقف المضاد لهذا الموقف الدهري هو موقف المتكلمين الذين يقولون بحدوث الطبيعة والعالم بمعنى الخلق والاختراع من العدم ومن لا شيء وكذلك بفنائها وعدمها وموقفهم كذلك مرفوض من أبي الوليد . . أما الموقف الثالث الذي يرتضيه فهو موقف الفلاسفة الإلهيين وهو موقف يقر بأزلية الطبيعة وأبديتها ويعترف في ذات الوقت بوجود فاعل أول في هذا الكون ويفسر كما سبقت إشارتنا لبعض ذلك - مصطلحات « الفعل » و « الخلق » و « الـوجـود » و « العدم » والآخر أعني ما له أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له » .

وحديث ابن رشد عن عدم انقضاء جزء من أجزاء العالم « بالحقيقة » سيأتي تفسيره عندما نعرض لمعاني « الخلق المستمر » و « الوجود » و « العدم » عنده وكيف رأي الأزلية والأبدية بالجنس لهذه الموجودات أما « الحدوث فهو بمعنى « التبدل » و « التغير » و « التحول » الذي لا يحمل معنى العدم والفناء والانقضاء .

وكما سبق أن قلنا فإن ابن رشد يرى في هذه الأزلية والأبدية بالنسبة للطبيعة النظرة المتفقة مع إضفاء صفات الكمال على المبدأ الأول ويقول في ذلك إننا : « إذا قلنا إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى لأنه نقص فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً كفعل المحدث مع أن الفعل المحدود إنما يتصور

من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل ؟ فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمرّ ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية ؟؟ كما يستمر وجوده أعني الفاعل إلى غير نهاية ؟؟ فإن من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك أن كل موجود لا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء أعني ألا يكون على وجوده الكامل[1] .

فأزلية الطبيعة هنا وأبديتها يتحدث عنهما ابن رشد حديث اليقين بل ويراهما النتاج الطبيعي للاعتراف بوجود مبدأ أول وعلة أولى وفاعل أول في هذا الوجود والأمر اللازم لكل من يسلم بكمال هذا المبدأ الأول .

١٠ ـ نظرية الخلق المستمر

ونظرية ابن رشد في الخلق المستمر تستحق اهتماماً أكبر من الدرس والبحث إذا شئنا تأصيلاً عربياً إسلامياً لفكرنا الفلسفي الحديث في هذا الموضوع فنحن نلتقي فيها بوضوح فكري على درجة عالية من النضج يعالج به صاحبه العديد من النقاط مثل :

١ ـ أن الكون لم « يخلق » و « يوجد » و « يحدث » دفعة واحدة وأن العلة لم تنجز هذا العمل في فترة زمنية محدودة ومحددة ثم فرغت منه ـ كما صورت ذلك قصة « الخليقة » في « العهد القديم » وإنما الواقع هنا أن عمليات الإيجاد والخلق والتحول والتبدل والتغير والتطور هي

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠ .

عمليات أزلية وأبدية ومستمرة في هذا الوجود هذا ما يـراه ابن رشد ويرى أن الفلاسفة قد اتفقوا عليه « ذلك أنهم ألفوا « كون » الواحد الحاضر فساداً لما قبله وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كـوناً لما بعده فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير في جوهره وإنما هو متغير في المكان بأجزائه أي يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما وكون الكائن »[1] ذلك لأن تصور « كون » الأشياء أو « وجودها » دفعة واحدة هو التصور الذي أخذ به رجال اللاهوت غير المسلمين والأشعـرية من متكلمي المسلمين وهو التصور الذي يرفضه ابن رشـد لأنه مبني عـلى نظريـة « الخلق من العدم » التي تستلزم أن يكون للوجود وفعل الفاعل الأول بداية وأن يكون هناك « عـدم » سبق هذا الـوجود وأن يتعلق فعـل الفاعل الأول بهذا « العدم » فيحوّله إلى « وجود » .

وهو ما يـراه ابن رشد أمـراً مستحيلاً إذ الفعـل عنده لا يتعلق « بـالعدم » لأن العـدم ليس « محلاً » يقبـل تعلق الفعل بـه كـما أن « الموجود بالفعل » لا يتعلق به الفعل على سبيل الإيجاد لأن هذا تحصيل حاصل وإنما يتعلق فعل الفاعل بحالة ثالثة ودرجة أخرى غير حالتي « العدم » و « الوجود بالفعـل » وهي حالـة «الإمكان» أي « الـوجود بالقوة » فيصل بها إلى حالة « الوجود بالفعل » إذا كان الأمر خـاصاً بالإيجاد وفي حالة ما إذا كان التحول إلى العكس فإن فعل الفاعل يتعلق بـالموجـود الممكن عدمـه حيث يطرأ العـدم تبعاً لهـذا التعلق وهكذا باستمرار ذلك « . . . أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فإن الإمكان يستدعي شيئاً يقول به وهـو المحل القـابل للشيء الممكن وذلـك أن

---

(١) المصدر السابق ص ١٩ .

الإمكان الذي من قبل القابل لا ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل . . . إنه يظهر أن كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره وأن لا يتكون شيء من غير شيء فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى الفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون ، أعني الذي نقول فيه : إنه يتكون فبقي ألا يكون هاهنا شيء حاصل للصورة المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها »[1] .

وفي نظر ابن رشد أن هذه الاستمرارية والديمومة الأزلية الأبدية لعمليات الخلق والفعل هذه أي الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ومن الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة . و« الكون » و« الفساد » الدائم الوجود هو المتناسب مع اعترافنا بوجود فاعل أو قديم في هذا الوجود .

إذ أن « الفاعل الواحد إن كان أزلياً ففعله الذي هو إفادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت فإن الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة إلى الفعل هو فاعل محدث ضرورة ومفعولة محدث ضرورة وأما الفاعل الأول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام »[2] .

٢ ـ ولذلك يرفض ابن رشد أن يكون تصور « الأشعرية » عن الحدوث وقولهم إن الوجود قد وجد من غير شيء وأنه مخترع يرفض أن

(١) المصدر السابق ص ٣١ .
(٢) المصدر السابق ص ٨٣ .

يكون هذا هو تصور الإسلام لهذا الموضوع ويسلك في ذلك منهجه الذي سبق أن فصلنا القول فيه فيرى أن الشرع قد مثل للجمهور عملية « الحدوث » في هذا المقام على نحو « الحدوث » المألوف والمعروف في هذه الحياة لهذا الجمهور ثم سكت عن ما هو أعلى من ذلك في مراتب الفكر ليدع للخاصة إمكانيات اللقاء مع منجزات الفعل ومعطيات البرهان . فيقول : إنه « ينبغي أن نعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع هاهنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الأشعرية صفات نفسانية وتسميها الفلاسفة صوراً وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفي زمان ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ ثم استوى إلى السماء وهي دخان ﴾ الآية[1] . . وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن أحكام الناس ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم ومن لم يقل . فما قالوا [الأشعرية] إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع ولذلك جاء في الحديث : « لا يزال الناس يتفكرون » حتى يقولوا : هذا خلق الله فمن خلق الله ؟ فقال : إذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الإيمان » فاعلم أن بلوغ الجمهور إلى

---

(١) فصلت : ١١ وتمام الآية : ﴿ . . فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالت أتينا طائعين ﴾ .

مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال : «فذلك محض الإيمان»[١] . . .

فالذين توجه الشرع إليهم بالنهي عن الخوض في هذه المفاحص هم الجمهور لا أصحاب صناعة الحكمة والبرهان . ومعنى قول ابن رشد هذا أن هناك نوعين من الحدوث ذلك الذي تحدث عنه ظاهر الشرع وهو حديث مسوق للجمهور أما الحدوث المتعلق بفعل الفاعل الأول فهو ليس حدوثاً بالجنس[٢] وإنما هو حدوث بالأجزاء لأن المادة قديمة والطبيعة أزلية . وإنما الحادث هو عمليات « الكون » و « الفساد » الدائمة والمستمرة فجهة تعلق الفعل بالفعل هنا ليست الحدوث بالجنس بل الأزلية بالجنس والحدوث بالأجزاء إذ « الجهة التي منها أدخل القدماء موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن وجود فاعل قديم لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث[٣] . .

و « وجه صدور الحادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالأجزاء وذلك أن كل فاعل قديم عندهم إن صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الأول عندهم وفعله عندهم مستند إلى القديم الأول »[٤] أي أن في الحكم للفاعل بالقدم والأزلية ما يستلزم الحكم للفعل بالأزلية بالجنس وليس صحيحاً استدلال

---

(١) تهافت التهافت ص ٩٨ ـ ٩٩ .
(٢) أي ليس حدوثاً بالذات .
(٣) المصدر السابق ص ١٨ .
(٤) المصدر السابق ص ١٩ .

المتكلمين على قدم الفاعل بحدوث فعله بالجنس . إذ الأمر على العكس من ذلك والحدوث هنا بالأجزاء فقط . وبرغم ذلك فإنه ليس هناك ما يمنع من تسمية الفاعل الأول « بالمحدث وفعله » بالمحدث ، لأن هذا الفعل مع قدمه بالجنس فهو في حدوث دائم بالأجزاء وليس لهذا النوع من الحدوث أول ولا منتهي ومن هنا نستطيع أن نقول : « إن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذي أفاد الأحداث المنقطع [الأحداث المنقطع هو رأي الأشعرية] وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وإنما سمت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان ويعد العدم »[1] فهنا إذاً حدوث وإحداث يختلف جذرياً عن مفهوم المتكلمين عن هذه المصطلحات .

٣ ـ وبما أن ابن رشد قد نفى وجود « الحادث بالجنس » فلقد كان ضرورياً أن ينفي كذلك وجود « العدم المحض » و « الفناء المحض » وهو قد فعل ذلك من خلال نصوص كثيرة قدم فيها تصوراً محدداً لمعنى « العدم » و « الوجود » والعلاقات الجدلية بينهما . فالوجود عنده : وجود بالقوة تكون فيه الذات في حالة « الإمكان » وهذا هو « العدم » ووجود بالفعل يحدث للوجود بالقوة بواسطة الفاعل وهذا وجود معنى « الإيجاد » و « الفعل » و « الخلق » و « الإحداث » إذ « الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة : إن

(١) المصدر السابق ص ٤٤ .

المعدوم هو ذات ما وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما يخلف صاحبه فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما وهو الذي يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم إلى الوجود كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض ، أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه »[1] . . وفكرة ابن رشد عن استحالة وجود « العدم المحض » بمعنى « الفناء المحض » لها أهميتها من زاوية نفيه حدوث نهاية لهذا الوجود بقدر أهميتها من زاوية نفيه وجود بداية لهذا الوجود وعنده « أن الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طارىء وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الأول . . كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض بل العدم عندهم طارىء عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد . . ولا يمتنع الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم العالم بأن ينقل إلى صورة أخرى لأن العدم يكون هاهنا تابعاً وبالعرض وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلاً لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات[2]» .

فليس بين حالتي « العدم » و« الوجود » ـ بهذا المفهوم انفصال وانفصام تام وإنما بينهما علاقات جدل واقتران تصل فيهما قوة الفعل باستمرار محولة أحدهما إلى الآخر والعكس هكذا باستمرار ذلك « أن

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٠ ـ ٤١ .

فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلاّ في حال العدم وهو الوجـود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لأن العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجـود الذي لا يقارنه عدم لأن ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج إلى إيجاد ولا إلى موجد والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حدوث المحدث فكذلك لا ينفك من هذا الشك إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم ولا يزال بعد يقترن كالحال في وجود الحركة وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع الباري سبحانه فضلاً عما دون العـالم العلوي وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فإن المصنوعات إذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فـاعل، به يستمر وجودها »[1] .

وهكذا يخلص ابن رشد من حديثه في « الوجود والعدم » إلى رأي يراهما فيه على حال من الاقتران والتفاعل كحال خلايا الجسم الإنساني الحي يدوم فيها الإيجاد والإعدام بمعنى التحول والتطور الدائم وهو حال الكون جميعه في نظر أبي الوليد ويحدثنا أن في هذا الرأي الخلاص من الشكوك والشناعات التي تلزم الذين قالوا بتعلق فعل الفاعل الأول بالإيجاد المطلق أو العدم المطلق والمحض .

فالشكوك والشناعات « أمر يلزم ضرورة من قال أن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل بل اخترعه اختراعاً وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن

---

(١) المصدر السابق ص ٤٤ .

يصيره بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عـدمه وأمـا في الإعدام فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فإنه يلزمه هذا الشك أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً أعني في الإيجاد والاعدام »[1] .

وهكذا تصور ابن رشد الطبيعة أزلية أبدية . . وتمثل لنا في تصوره هذا الفكر الفلسفي الإسلامي الذي جـاء ثمرة لاستخـدام البرهـان وأدوات صناعة الحكمة في فهم النصوص الكلية التي جاء بها الإسلام في هذا المقام . . . كما فسر على ضوء هذا التصـور كما مصـطلحات « العدم » و « الحدوث » و « الإيجاد » و« الإعدام » دون أن يكون في هذا الموقف تناقض أو تعارض مع الإعتراف بوجود فاعل أول وعـلة أولى في هذا الوجود .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٧ ـ ٣٨ وكثير من صفحات الكتاب تردد فيها هذا المفهوم مثل ص ٤٠ ، ٥٨ وغيرها .

١١ ـ رأي ابن رشد في بعض المشكلات الفلسفية

أولاً : مشكلات الألوهية :

أ ـ ابن رشد وأدلة وجود اللّه :

ما زالت هذه المشكلة تلح على العقل البشري وتهجم عليه بين فترة وأخرى . ولقد سعت البشرية منذ مهدها للمعرفة الطبيعية وما وراءها . وكان أن اهتدت إلى بعض الأدلة التي سعت من خلالها إلى بيان أن الكون مرتبط بقوة أخرى هي الفاعلة والمسيرة له . وقد تبلورت هذه البراهين في عدد محدد من الأدلة : فهناك البرهان الخلقي وهناك البرهان الأنطولوجي وهناك الكوني . . . إلخ ونظراً لأنكم قد درستم في عامكم المنصرم هذه الأدلة بشيء من التفصيل فليس ثمة داعٍ إلى عرضها من جديد إذ لا فائدة تذكر من ذلك . ومن أجل هذا سوف أتناول معكم هنا وبإيجاز شديد الأدلة التي اقتنع بها ابن رشد والتي فضلها على غيرها من أدلة لأننا لا نستطيع أن ندرس فلسفة ابن رشد دون أن نذكر رأيه في هذه المشكلة الهامة .

يرى فيلسوفنا أن ثمة دليلين قاطعين على وجود اللّه : أحدهما هو دليل العناية والأخر دليل الاختراع .

ب ـ دليل العناية :

يرى ابن رشد أن دليل العناية يعد من أهم الأدلة التي يمكن

الاطمئنان إليها كشاهد يقيني وحق لاثبات أن اللّه موجود وهو في هذا الدليل يرى أن الإنسان سيد الكون وأنه أكمل المخلوقات وأشرفها وأفضلها : وأنه وحده قادر على تحمل المسؤولية والأمانة وهو هنا ينظر إلى الكون نظرة غائية بمعنى ما . فكل موجود يسعى نحو هدف معين . وكل ما على الأرض مسخر لخدمة الإنسان ليس هذا فقط بل أن وجود الإنسان نفسه بصورة معينة وبأعضاء كل منها له دوره الخاص . . . كل ذلك في رأي ابن رشد يمكن أن يؤدي إلى وجود اللّه وابن رشد يذكر أن دليل العناية هذا ينبني على أصلين رئيسين :

١ ـ إن جميع الموجودات التي في عالمنا هذا موافقة لوجود الإنسان .

٢ ـ إن هذه الموافقة لم تأت بالصدفة . أقصد بطريقة عشوائية بل إنها مدبرة من قبل كائن قادر عليم حكيم .

ففيما يتعلق بالأصل الأول يرى ابن رشد أن وجود الليل والنهار وتعاقبهما ووجود الفصول الأربعة بترتيب معين لا يحيد وعدم اختلاط هذه بالأرض أو عدم تغطية الأرض لها . . . كل ذلك لا يمكن أن يكون حاصلاً عن الصدفة لأن الصدفة إن انتجت مرة أو مرتين أو ثلاثة فإنها لا يمكن أن تكون قاعدة عامة أو نظاماً كونياً صارماً لا يتغير ولا يتبدل . وهذا النظام الكوني لا بد أن يكون له منظم أوجده على صورته هذا وعلم دقائقه وأدرك الغاية منه وهذا المنظم الحكيم لا بد أن تكون له صفات تليق به (سوف نعرض لها حالاً) .

ثانياً : دليل الاختراع :

وفي هذا الدليل يعتمد ابن رشد على طريقة المتكلمين رغم أنه هاجمهم ورفض اتجاههم لكن ذلك الرفض من جانبه (وهو رفض مفهوم) لاينفي الحقيقة القائمة القائلة بأنه قد أفاد منهم ذلك أن

خصومة الآراء والأفكار تختلف عن خصومة الأشخاص . فقد أستطيع أن أتبرأ وأن أقطع صلتي الشخصية بزيد أو عمرو من الناس ، لكن من المستحيل أن أقطع صلتي الفكرية بهم . ومن هنا فإن هذا الدليل دليل الاختراع يستند إلى رأي المتكلمين في أن العالم مكون من جواهر وأعراض والأعراض حادثة . ومن المعلوم أن الجواهر لا تخلو من الأعراض أي لا تخلو من الحوادث ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . أي أن العالم محدث والمحدث المخترع لا بد له من مخترع مبدع وهو في النهاية الله كما أن هذا الدليل يستند إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الإنسان أو الموجود أياً كان لا يستطيع أن يوجد لنفسه شيئاً أو ينقل شيئاً من العدم إلى الوجود أو العكس . يقول الأشعري أن الإنسان يولد طفلاً ثم يصير شاباً فكهلاً ثم شيخاً وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم . لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك .

فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه . . . ومما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوخاً بغير ناسخ ولا صانع ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً وفي الجهل والجاً[1] .

نعود فنقول أن ابن رشد أفاد من ذلك كله ونسج منه خيوط دليل الاختراع لديه مبيناً أن دليله يعتمد على أصلين :

١ ـ إن هذه الموجودات مخترعة .

---

(١) اللمع ص ١٨ .

٢ ـ إن كـل مختَرَع فله مخترِعٍ . ويضيف : فيصبح من هـذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعا له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات(١) فهو يرى أن ثمة موجودات في عالمنا هذا تخرج كل يوم إلى الوجود . ومن المستحيل أن يخرج الموجود نفسه لأن هذا يفترض أنه سابق في الوجود على نفسه ثم أننا نشاهد أجساماً جمادية وهذه الأجسام تحـدث فيها الحيـاة ولا يمكن للجسم ، من حيث هو جسم ، أن يحدث في نفسه حياة . . . وهذا يتضمن ضرورة وجـود موجود حي وهبه الحياة . . . إلخ .

على ضوء هذين الدليلين سعى ابن رشد إلى تفسير جميع الآيات التي توحي بذلك أو التي يمكن أن تسعفه في تأكيد رأيـه . من هذه الآيات التي تتضمن دليل العناية :

﴿ ألم يجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ﴾(٢) .

﴿ تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ﴾(٣)

﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه ﴾(٤) .

أما الآيات التي تتضمن دليل الاختراع فمنها :

﴿ فلينظر الإنسان مم خُلِق ، خُلِق من ماء دافق ﴾(٥) .

---

(١) راجع الكشف عن مناهج الأدلة ص ٦٦ .
(٢) سورة النبأ (آية : ٦) .
(٣) سورة الفرقان (آية : ٦١) .
(٤) سورة عبس (آية : ٢٥) .
(٥) سورة الطارق (آية : ٦) .

﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت ﴾[1] .

﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، إن الذين يدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ﴾[2] .

وهناك آيات رأى ابن رشد أنها تجمع الدليلين : دليل الاختراع ودليل العناية منها :

﴿ يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم . . فلا تجعلوا لله أندادا وانتم تعلمون ﴾[3] .

فإن قوله: ﴿الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾ تنبيه على دلالة العناية . ومثل هذا قوله تعالى : ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون ﴾[4] . وقوله : ﴿ الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ﴾ .

١٢ ــ ابن رشد والوحدانية

من خلال ما سبق يعتقد ابن رشد أنه أثبت اثباتاً قاطعاً أن الموجودات ، أو بتعبير أشمل العالم ، مخلوق محدث وأنه كان بعد أن لم يكن . وهو بذلك إنما يريد أن يثبت أن هناك قوة أخرى هي التي أوجدت العالم بما فيه وبمن فيه . ولقد كان على ابن رشد أن يحدد أيضاً

---

(١) سورة الغاشية : (آية : ١٧) .
(٢) سورة الحج : (آية : ٧٣) .
(٣) سورة البقرة : (آية : ٢١) .
(٤) سورة يّس : (آية : ٣٣) .
(٥) سورة آل عمران : (آية : ١٩١) .

بالأدلة القاطعة هل هذه القوة التي أوجدت العالم واحدة أم متكثرة . فنحن نعلم أن الفلسفة اليونانية أثبتت أن هناك مبدأ للوجود : بعضهم ذهب إلى القول بأنه الهواء بينما ذهب الآخر إلى القول بالماء وثالث قرر أن النار هي الأصل بينما سعى أحدهم (انبادقليس) إلى القول بأن العناصر الأربعة هي أصل الوجود . أما أفلاطون الإلهي فقد كان رأيه أن ثمة ثلاثة مبادىء قديمة لا يمكن أن يرد الواحد منها إلى الآخرين وهي : الإله ، المادة ثم عالم المثل ويحلو لأفلاطون أن يسمي إلهه بـ الصانع لأن فكرة الخلق ، كما نعلم فكرة دينية لم تعرفها الفلسفة اليونانية .

أما المعلم الأول فإن العالم عنده شأنه شأن الفلاسفة اليونانيين قديم لا أول له ولا آخر .

نعود إذن لنقول كان على ابن رشد بعد أن أثبت حدوث العالم وأنه حادث من قبل قوة أخرى أن يثبت وجدانية هذه القوة . أي عليه أن يثبت أن الإله واحد لا شريك له في خلق هذا العالم بموجوداته وهنا يلجأ ابن رشد إلى ثلاثة آيات غاية في الأهمية ، حيث استنبط منها أدلته العقلية على وحدانية اللّه (ويلاحظ هنا أنه لا تعارض بين العقل والنقل عند ابن رشد) وهذه الآيات هي :

١ ـ ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا ﴾[١] .

٢ ـ ﴿ ما اتخذ اللّه من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان اللّه عما يصفون ﴾[٢] .

---

(١) سورة الأنبياء : (آية : ٢٢) .
(٢) المؤمنون : (آية : ٩١) .

٣ ـ ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا يبتغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾[(١)] .

فالآية الأولى تثبت أنه من المستحيل أن يكون العالم حادثاً عن أكثر من إلّه . لأنه فعل والفعل لا بد له من فاعل . فإذا فعل العالم أحدهما كان الآخر معطلاً . والتعطيل صفة لا يمكن أن يتصف بها الإلّه . ولا يمكن أن يقال أن العالم مصنوع لأكثر من إلّه لأن من صفة الإلّه أنه كائن مريد والإرادة من صفات الكمال كما هو معروف . وكل كائن لا بد أن يتميز بإرادته . أريد أن أقول أن الاختلاف بين الآلهة ممكن ، والممكن لا بد أن يتحقق وإلاّ ما استحق صفة الإمكان . أي إذا سلمنا بوجود أكثر من إلّه لأدّى ذلك إلى صراع بين الآلهة لا بد أن يؤدي في النهاية إلى انتصار أحدهم وهزيمة الآخرين فضلاً عن أن هذا الصراع يمكن أن يؤدي إلى فساد العالم ، ويشير ابن رشد إلى أنه لا يصح أن يكون في المملكة أكثر من ملك واحد حيث يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر معطلاً وذلك منتف في صفة الآلهة فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة ، إن العالم واحد ولا يجب أن يكون حادثاً إلاّ عن إلّه واحد اتقن صنعه .

ومن رأي ابن رشد أنه من غير الممكن أن يكون هناك أكثر من إلّه بحيث يصنع كل واحد عالماً خاصاً به . لأن ما يترتب على ذلك هو سعي كل إلّه إلى أن تتميز مصنوعاته عن المصنوعات الأخرى . وفي النهاية سوف يبقى الإلّه الأقوى وإلاّ حكم بعالمه هو . وباختصار فإننا سوف نصل في النهاية إلى فكرة الوحدانية .

---

(١) الإسراء : (آية : ٢٢) .

ونشير هنا إلى أن ابن رشد قد أفاد مرة أخرى من المتكلمين في صياغة هذا الدليل . فهو بلا شك يعتمد هنا على دليل المتكلمين المسمى دليل التمانع . أي إمتناع وجود خالقين لمخلوق واحد ، وإلهين لعالم واحد . فقد ذكر الأشعري على سبيل المثال لا الحصر ، هذا الدليل في كتابه اللمع على الوجه التالي : « فإن قال قائل : لم قلتم أن صانع الأشياء واحد ؟ قيل له : لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام . ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما . لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنساناً وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة . وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً . وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً . فدل على أن صانع الأشياء واحد[1] .

١٣ ـ ابن رشد والصفات الإلهية

كانت مشكلة الصفات الإلهية من المشكلات الخطيرة والهامة التي أثيرت في البيئة الإسلامية على أيدي المتكلمين . ولقد كان الدافع إلى ذلك في أول الأمر العناصر الأجنبية التي ما لبثت أن وجدت صدراً رحباً في الآيات المتشابهات وهي الآيات التي يمكن أن توحي بوجود شبه بين العبد والرب .

(١) اللمع : ص ٢٠ ـ ٢١ .

ونحن نعلم أن المسيحية ذهبت إلى القول بـوجود ثـلاثة أقـانيم متحدة مع أن كل أقنوم منها قائم بذاته . فالوجود هو الأب والعلم هو الابن والحياة هي الروح القدس . أراد المتكلمون أن ينزهوا اللّه عن كل ما عداه لدرجة أدت ببعضهم إلى التعطيل . فنجد أن المعتزلة قد نفت قدم الصفات الإلّهية وكان قولها في هذا أن اللّه عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته . حي بحياة ، وحياته ذاته . . . أي أنها قالت أن الصفات عين الذات ، مع أن هذه الصفات متميزة فيما بينها بلا شك .

أما الأشاعرة فقد قررت اثبات الصفات الإلّهية واثبات أن هذه الصفات قديمة . أما علاقة الصفة بالذات فذكرت أن الصفات ليست هي الذات وليست غير الذات . فالصفة أمر زائد على الذات ليس هي وليست الذات هو .

كذلك أوضحت الأشاعرة أن مدلول العلم غير مدلول القدرة ، غير مدلول الحياة .

ذهب ابن رشد في هذه المسألة إلى موافقة المتكلمين أحياناً ومخالفته لهم أحياناً . فابن رشد لا يختلف معهم من حيث المبدأ ، أقصد من حيث أن اللّه موجود وهو متصف بصفاته من علم وسمع وبصر وحياة وكلام . . . لأن هذه الصفات تدل على الكمال وبما أن اللّه كامل فلا بد أن يكون متصفاً بها . لكن ابن رشد يختلف مـع المتكلمين تمـاماً في فهمهم للعلاقة التي بين هذه الصفات وبين الذات . فهو يرفض رأي المعتزلة الذي ذهبوا فيه إلى أن الصفات عين الذات الإلّهية ، وأن هذه الصفات حادثة وليست قديمة . لأنه يرى أنه إذا كانت الصفة عـين الذات ، والصفة حادثة فينبغي أن تكون الذات حادثة أضف إلى ذلك

أن الذات واحدة والصفات متعددة ومتباينة فكيف تكون كل صفة بمفردها عين الذات .

كذلك فإن ابن رشد ينكر على الأشعرية رأيها في هذا الصدد. لأنه يرى أننا إذا قلنا أن الصفة أمر زائد على الذات قائم بها وهي في نفس الوقت (الصفة) ليست عين الذات كما أنها ليست مخالفة للذات . لوقعنا هنا في تناقض شنيع . لأن الشيء إمّا أن يكون هو أو لا هو ، أما القول بأمر وسط فغير مفهوم . ومن هنا فإن ابن رشد يرى أن المتكلمين جاءوا بأمر منكر في هذا الصدد أدى إلى حدوث فتنة بين المسلمين لم يكن ثمة داعٍ لها . ولا نريد هنا أن نتوسع في الحديث عن كل صفة من الصفات وكيف أن ابن رشد يكشف عن الآراء المتناقضة داخل كل اتجاه من إتجاهات المتكلمين . ويكفي هنا أن نذكر موقفه من مشكلة العلم الإلهي مثلاً فهي تعكس لنا فهمه للصفات كلها .

يرى ابن رشد أن العلم صفة من الصفات القديمة التي ينبغي أن يتصف الله بها من الأزل ولا يجوز أن يتصف بها وقتاً ويرى ابن رشد أننا لا ينبغي أن نتوسع في فهم العلم الإلهي كصفة أكثر من هذا . كما فعل المتكلمين فليس ثمة داع للقول أنه سبحانه يعلم الحوادث بعلم قديم . لأن ذلك يترتب عليه أن يعلم الحوادث قبل وقوعها وبعد وقوعها بعلم واحد وهذا أمر غير مقبول . لأننا نعلم أن العلم ينبغي أن يكون تابعاً للموجود فعلمي أن زيداً حي غير علمي أنه ميت أو أصيب في حادث والعلم بالفعل غير العلم بالقوة . فكيف يكون علم الله بأن زيداً في الدار هو عين علمه أن زيداً قد خرج من الدار أو أنه مات ولهذا يرى ابن رشد أنه إذا كان لا بد لنا من أن نتوسع في فهم العلم الإلهي فينبغي أن يوضع كما في الشرع . . إنه سبحانه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم

بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه وهذا هو في رأي ابن رشد الذي يقتضيه أصول الشرع[1] .

وينتهي ابن رشد إلى القول : أنه سبحانه يعلم المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم .

ومن الواضح أن رأي ابن رشد هنا غامض ومشوش وأنه وإن كانت له مبررات وجيهة وطريقة في رفض رأي المتكلمين ونقدهم إلّا أنه في النهاية كان أسوأ منهم إن لم يزد عنهم سوءاً . فهو عاد في نهاية المطاف قائلاً لا ينبغي لنا أن نسعى لفهم هذه المشكلة ولا نقول أن علمه قديم أم حادث ؟

على أن الأمر لم يختلف عن ذلك في فهمه لصفة أخرى من الصفات الإلّهية وأقصد بها صفة الإرادة . فقد قال ابن رشد أن الإرادة صفة من الصفات التي يتصف الله بها لأن من شروط حدوث الشيء عن الفاعل القادر العالم أن يكون مريداً له . لكن أن يقال أنه مريد للأمور المحدثة ـ كما في قول ابن رشد ـ بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور بل ينبغي أن يقال أنه مريد لكون الشيء في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى : ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون﴾[2] .

لقد أراد ابن رشد أن يقول ـ وهو الفيلسوف العقلي جداً ـ أن مشكلة الصفات الإلّهية من المشاكل التي لا يسعى العقل أن يدلي فيها برأي قاطع . ومعنى هذا أنه يرى أنها مسألة إيمانية بحتة . أؤمن أو لا

---

(١) راجع الكشف عن مناهج الأدلة ص ٨٧ .
(٢) النحل : (آية : ٤٠) .

أؤمن . لكن السؤال الآن هل للعقل دخل في الإيمان أم لا يصح لي أن أعقل لكي أؤمن ؟

على كل حال فإن ابن رشد ختم رأيه في هذا بقوله إن الذي ينبغي أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل . فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً .

١٤ ـ ابن رشد والتنزيه الإلٓهي

انتهينا إلى أن ابن رشد قد أقرّ أن اللّٰه واحد لا شريك له في إيجاد هذا العالم وأن هذا الإلٓه متصف بصفات الكمال وأن هذه الصفات ثابتة له سبحانه من الأزل .. ولقد كان على فيلسوفنا بعد هذا أن يبين أن اللّٰه ليس كمثله شيء وأن كل ما خطر ببالنا فإن اللّٰه بخلاف ذلك . كان على ابن رشد أن ينزّه اللّٰه عن كل ما عداه وأن يظهر موقفه من مسألة الجسم الإلٓهي ومن فكرة الجهة ثم فكرة رؤية اللّٰه .

يبدأ ابن رشد في هذا الصدد بذكر الآيات التي تمثل الدليل النقلي على تنزيه اللّٰه . فيذكر هنا قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ ، وقوله سبحانـه : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾ وقولـه سبحانه : ﴿ قل هو اللّٰه أحد اللّٰه الصمد ﴾ . . . ولما كان اللّٰه خالق هذا العالم فينبغي أن نسلم بأن الخالق مختلف عن مخلوقاته بلا شك . لكن هذا الاختلاف لا ينبغي أن يكون اختلافاً مطلقاً لأنه لـو كان اختلافاً مطلقاً لتعذر علينا الإستدلال عليه من مصنوعاته كما أنـه لا ينبغي في نفس الوقت أن نسوي عليه من مصنوعاته . كما أنه لا ينبغي في نفس الوقت أن نسوي بين الخالق والمخلوقات من كل وجه وإلاّ وقعنا

في تناقض شنيع . هناك إذاً أوجه شبه بين الله وبين الموجودات . لكن هناك أيضاً اختلافات جوهرية بينهما .

فنحن موجودون والله موجود هو سميع بصير ونحن نسمع ونبصر . . . أي أننا نتصف ببعض الصفات التي يتصف بها الله . . لكن ينبغي أن نتنبه إلى أن صفاتنا توجد لنا على جهة غير الجهة التي هي عليها في الله فإذا كان الرسول قد قال : « إن الله خلق آدم على صورته». . . فينبغي لنا أن لا نبادر فنسوي بيننا وبينه سبحانه ، فوجودنا غير وجوده تعالى وكذلك الأمر في السمع والبصر والحياة . . . إلخ وعند فيلسوفنا أن نفي المماثلة بيننا وبينه سبحانه يعني أمرين :

الأول : أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق .

الثاني : أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل[١] .

فالكائنات لها بداية ومن ثم فلا بد أن لها نهاية وهي في هذا تختلف كلية عن الله الذي لا يموت وما يترتب على ذلك من عدم غفلة أو سهو لأنه سبحانه يمسك دائماً السموات والأرض وينظم الدورات كلها . . . إلى آخر هذه الأمور التي أشرنا إليها في دليل العناية . إذاً أول اختلاف بين الموجودات وبين الله هو أنها كائنات مائتة أما هو فليس كذلك . أي أنه سبحانه منزه عنها من هذه الناحية .

على أن الله لما كان متصفاً ببعض الصفات المحسوسة . فهل يعني ذلك أن له جسماً ؟ أم أنه لا جسم له ؟

وبما أن الله ليس عرضاً فينبغي أن يكون جوهراً مادياً . أضف إلى

(١) الكشف ص ٨٨ .

أضف إلى ذلك أن أحد طرق معرفتنا اللّٰه سبحانه هو هذه الأجسام ذاتها . فلو لم تشبهه من وجه لما دلت عليه لأن الشيء إنما يـدل على شبيهه وأخيراً فقد قرروا أن المـوجودات عـلى ضربين : قـائم بنفسه ومحتاج إلى محل والأول هو الجسم وهو سبحانه قائم بنفسه ولذلك فهو جسم . أما المعتزلة فقد نفت ما ذهبت إليه الكرامية واستشهدت بآيات عديدة تنفي أن يكون اللّٰه جسماً . ذاهبة إلى أننا لا يجب أن نتخذ من الشاهد دليلاً على الغائب وأن نسوي بين هذا وذاك تسوية كـاملة وترتب على نفيها الجسمية للّٰه أن نفت الجهة لأن ما ليس جسـماً فلا يوجد في جهة معينة ومكان محدد . وعند المعتزلة أن رؤية اللّٰه غـير جائزة لا في حياتنا هذه ولا في الحياة الأخروية .

ولقد وافقت الأشعرية المعتزلة الرأي فيما يتعلق بأن اللّٰه ليس جسماً لأن كل جسم له أبعاد ثلاثة : طول وعرض وعمق أي أن كل جسم لا بد أن يكون محدوداً متناهيـاً ، وكل متنـاه حادث في حـاجة إلى من يحدثه . ثم أن الجسم لا يخلو من الأعراض التي هي حوادث وما لا يخلو من الحوادث حادث . . . إلخ ، لهذا أنكرت الأشاعرة بشدة أن يكون اللّٰه جسماً . ولكن نحن نعلم أن هذه المشكلة ليست هينة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي . ولقد أدلت كل فرقة فيها بدلوها .

فهناك الكرامية التي ذهبت إلى أن اللّٰه جسم كبير وقسمت هذا العالم كله إلى جوهر ومجموعة أغراض وجعلت اللّٰه جوهر العالم وذهبت إلى أن الحوادث إن هي الأغراض التي تلحق الجسم الكبـير . وهذا الجسم لا يخرج عنه شيء : فيه خير وشر ، فيه حياة وموت . . . إلخ لكن الجسم نفسه لا يطرأ عليه ،ما يطرأ على أعراضه من تغير وتبدل وفساد لأن الحدوث يقتضي موضوعاً ثابتاً يجري عليه وهذا الموضوع هو

الجوهر الأولي الخالد ولقد سعت الكرامية ، كما هو معروف إلى الإستدلال على رأيها بآيات من القرآن الكريم فذكرت قوله سبحانه : ﴿ خلقت بيدي ﴾ ﴿ والسموات مطويات بيمينه ﴾ ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ وقوله : ﴿ تجري بأعيننا ويبقى وجه ربك ﴾ وقوله في جنب الله و ﴿ واستوى على العرش وجاء ربك ﴾ و ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ .

أما استدلالهم العقلي فخلاصته : أن الله فاعل ، وكل فاعل لا بد أن يكون جسماً لأن ما ليس بجسم لا يصح له الفعل وبما أن صحة فعل الله واقعة وجب أن يكون الله جسماً ، ثم إنهم أضافوا : إننا لا نستطيع أن نستدل على وجود الله إلّا من خلال هذا العالم الذي ينقسم إلى جوهر وعرض على الرغم من أنها نفت جسمية الله إلّا أنها قررت الجهة متناسية أو جاهلة أن القول بالجسمية معناه القول بالجهة وأن القول بهذه يتضمن الجسمية وإن نفي القول بهذه يتضمن الجسمية وأن نفي الجسمية يتضمن نفي الجهة ذلك أن الجهة في النهاية هي المكان والمكان لا بد أن يكون فيه « متمكن » ولهذا فإن الاقرار بالجهة إقرار بالجسمية . . . ومهما سعت كل من الأشاعرة والمعتزلة إلى تفسير وتأويل الآيات كل حسب اتجاهه ، فقد بان لابن رشد تهافت كلا الرأيين . والسؤال الآن ما هو رأي ابن رشد ؟ والواقع أن ابن رشد فيلسوف سعى إلى الجمع بين العقل والنقل . في هذه الناحية سعى إلى ذلك مهما كلفه من جهد وعناء وخروج على روح النص حيناً ومجانبة العقل حيناً آخر . ذلك أن عملية التوفيق لا بد أن يكون لها ضحايا . ولا بد أن يضحّى بطرف لصالح الطرف الآخر .

ولقد اتخذ فيلسوفنا هنا موقفاً أقل ما يقال فيه أنه موقف رجل الشارع لا موقف الرجل المتفلسف فهو يذهب إلى أن هذه الفكرة لا

ينبغي للمرء أن يبت فيها برأي ، بل عليه أن يؤمن فيها بما جاء به الشرع . فإذا سألنا ابن رشد : هل الشرع يقول بجسمية الله أم لا ؟

أجاب : « أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين . في غير ما آية من الكتاب العزيز . وهذه الآيات فد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق ، كما فضله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق إلّا أنها في الخالق أتم وجوداً . ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام . وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم». ويضيف ابن رشد: « والواجب عندي في هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات».
ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾[1] وينبغي للإنصاف أن نقول : لقد كانت هناك عوامل رئيسية دفعت ابن رشد إلى اتخاذ هذا الموقف منها :

١ ـ أن اثبات الجسمية أو نفيها عنه سبحانه يحتاج إلى مقدمات طويلة وبراهين عديدة لا يستطيع أن يهتدي إليها عامة الناس .

٢ ـ أن الغالبية الكبرى من الناس لا تعرف إلّا الوجود والعدم : الجسم ولا شيء . فما ليس بمادي أو محسوس عندهم فلا وجود له ، خاصة وإن المتكلمين ذهبوا إلى أنه لا خارج العالم ولا داخله، لا فوق ولا تحت . . إلخ .

٣ ـ أن عدم اثبات الجسمية لله يؤدي إلى شكوك كثيرة تتعلق ببعض الآيات التي ورد فيها رؤية المقربين له في الآخرة ووصفه سبحانه

---

(١) سورة الشورى .

نفسه بوجود وجه ويدين وعينين وما إلى ذلك هذا إلى جانب أن نفي الجسمية ينفي حركة الله في الآخرة وهي التي أشير إليها بقوله : ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفا . . . ﴾[1] .

٤ ـ أنه مع أن الشرع لم يؤكد الجسمية وينفيها فإن حديثه عن الروح أيضاً لم يكن جازماً . فالشريعة لم تجزم بحقيقة الروح حيث أوضحت العجز البشري عن إدراك كل شيء . فالروح من أمر الله . وما أوتي الناس من العلم إلا القليل .

ابن رشد إذن كعادته متردد بين النفي والإثبات لكنه عاد في النهاية فمال إلى القول بأن الله نور على نور وأنه نور السموات والأرض . وهذا ما أكدته النصوص الدينية والأحاديث النبوية فقد سئل الرسول عمّا إذا كان قد رأى الله فأجاب بقوله : نوراً في آراه لكن نسي ابن رشد أن حديثه عن الله بحسبانه نوراً يؤدي به إلى القول بأنه جسم .

على أنه بعد أن ترك ابن رشد مسألة الجسم معلقة كان من الواجب عليه أيضاً أن يترك مسألة الجهة كذلك دون أن يقطع فيها برأي أو على الأقل كان من الواجب عليه وقد نفى الجسمية أن يقول بعدم وجود الله في جهة ما . لكن ابن رشد تابع هنا في مسألة الجهة الأشاعرة . ولقد أخطأ حينما ميز بين الجهة والمكان ، من حيث أن الجهة لا تعني في رأيه المكان . وهذا خطأ . صحيح أن الجهة متميزة عن المكان لكن هذا التمييز لا ينفي البتة أنها ملازمة له . فكل موجود في جهة إنما هو في الحقيقة متمكن فيها . المهم هو أن ابن رشد قد آمن بالجهة وقد استند إلى نصوص قرآنية منها :

---

(١) سورة الفجر : (آية : ٢٢) .

- ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾[1] .
- ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره سنة مما تعدون ﴾[2] .
- ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾[3] .
- ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ﴾[4] .

ويبين ابن رشد أن الأديان السماوية كلها تذهب إلى أن اللّٰه موجود في السماء وأنه يوحي من هناك إلى عباده ورسله من طريق ملائكة مكلفين . ثم أن قصة الإسراء والمعراج لدليل قاطع على وجود الجهة والفوقية . قال ابن رشد : «ظهر لك من هذا أن اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه . إن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال لهم ، فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم في الوجود في الشاهد[5]» أما فيما يتعلق بمسألة الرؤية وهي التي ترتبط ارتباط وثيقاً بمسألتي الجسمية والجهة . فإن ابن رشد يرى القول برؤية الله في الآخرة وأنه ينبغي أن يبلغ الجمهور بهذا . فبما أن اللّٰه نور وأن له

(١) سورة الحاقة : (آية : ١٧) .
(٢) سورة السجدة : (آية : ٥) .
(٣) سورة المعارج : (آية : ٤) .
(٤) سورة الملك : (آية : ١٦) .
(٥) راجع الكشف ص ٩٦ .

حجاباً من نور ، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة فإن المؤمنين سيرونه في الآخرة كما نرى الشمس .

١٥ ــ مذهب ابن رشد

نودّ أولاً الإشارة بإيجاز إلى صفات الأجرام السماوية حتى يتبين لنا مدى افتراقها عن العناصر الأرضية من جهة ، ومدى صلتها بها من جهة أخرى .

فهذه الأجرام غير متكونة ولا فاسدة ولا تقبل النماء ولا النقصان ولا الاستحالة وهي مرتفعة عن أنواع التغيرات التي تلحق الكائنات الفاسدات من جهة ما هي كائنة فاسدة(١) .

والجرم البسيط ليس له ضد . إذ لو كان له لكانت هنالك بالضرورة حركة مضادة لحركته والتضاد إنما يوجد للأجسام من جهة ما هي متحركة حركة إستقامة إذا كان المتضادان في الأين هما اللذان البعد بينهما غاية البعد ، حتى لا يوجد بعد أبعد منه وهذا يوجد للخط المستقيم من جهة ما هو مستقيم ولا يمكن أن يوجد أبعد بعد للخط المستدير وذلك لأنه يمكن خروج خطوط منحنية لا نهاية لها من كل نقطتين تفرضان متضادين ولا يوجد فيهما بعد أبعد(٢) .

---

(١) تلخيص السماء والعالم ص ٩ ، تاريخ العلم لجورج مارتون جـ ٣ ص ٢١٥ من الترجمة العربية .

D. Ross : Ariatotle p. 96 .

B. Russell : History of Western philosophy p. 216.

Aristotle : De Caelo B. a chapter 3.

(٢) تلخيص السماء والعالم ص ٩ وأيضاً :

L. Gauthier : Averroes p. 114 – 116.

فأي جرم إذن هو المضاد لهذا الجرم المستدير ؟ أهو جرم المتحرك حركة استقامة ، أم الأجرام المستديرة تضاد بعضها بعضاً ؟. أما الأجسام المتحركة حركة إستقامة فليست مضادة له ، إذ كان التضاد لهذه يلزمه ضرورة أن تتضاد حركاتها . والحركات المتضادة إنما توجد من قبل المكان المتضاد الذي هو الفوق والأسفل ، وليس بين مكان الكرة والفوق والأسفل تضاد بل الكرة هي الفاعلة للفوق والأسفل .

أما الحركة المستديرة فإنها لا تضاد الحركة المستديرة ، إذ لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً لأن الشيء لا يفسد نفسه(١) .

وإذا كان ابن رشد ـ متابعاً في ذلك أرسطو إلى حد كبير قد وصف الأجرام السماوية بأنها لا تخضع للكون والفساد بأنها ليس لها ضد فإنه يصف الجرم أيضاً بأنه متنفس إذ أنه متحرك من تلقائه حركة دائمة . لأن الحركة فعل النفس . ولا يمكن أن يكون الأفضل من المتنفس غير متنفس . فأما أنه أفضل من المتنفس ، فلأنه هو المدبر له والمتقدم عليه تقدماً طبيعياً . هذا بالإضافة إلى أنه أزلي والأزلي أفضل من غير الأزلي بل يظهر أنه متصور لما هاهنا ، وإلاّ ما اعتنى بالأشياء في عالمنا هذا هذه العناية ولذلك عظمه القدماء ورأوا أنه من الآلهة(٢) .

ويمتنع على هذا الجرم أيضاً السرعة حيناً والبطء حيناً إذ الاختلاف الموجود في الحركات إما أن يكون بحسب تغير لحق المحرك أو المتحرك أو كليهما وذلك ظاهر بالتأمل . وقد تبين أن هذا الجرم أزلي بجميع

---

(١) تلخيص السماء والعالم ص ١٠ ـ ١١ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١٢٧ وأيضاً : تلخيص السماء والعالم لابن رشد ص ٤١ .

أجزائه وإذا كان أزلياً فأي حركة وجدت في جزء من أجزائه فمحركها أزليّ بالضرورة . وإذا كان ذلك كذلك وكان المحرك والمتحرك أزليين لم يجز عليهما التغير وإذ لم يجز عليهما أو على أحدهما التغير لم يجز على هذه الحركة السرعة والإبطاء .

ولا يمكن أن تكون الأجسام السماوية أعظم أو أصغر مما هي عليه إذ كانت أزلية كذلك لا يمكن في قوة جسم منها أن تكون أكثر مما هي عليه ولا أكبر . ولو كانت أكثر أو أكبر مما أمكن لهذه القوة أن تحركها هذه الحركة بهذه السرعة إلّا أن تكون القوة أعظم لكون الجسم أعظم[1] .

وهذا الجرم يعد واحداً من جهة ما يتحرك هذه الحركة الواحدة وسائر الحركات التي فيه إنما هي حركات جزئية بالإضافة إلى هذه الحركة والحال فيه من جهة ما هو نفس كالحال في الحيوان . فإن له حركة كليّة وهي نقلته في المكان ، وحركات جزئية وهي تحريكه بعض أعضائه والحيوان قد صار واحداً بالقوة الواحدة التي توجد فيه مشتركة بجميع جسده وصار له عضو واحد رئيسي وموضوع لهذه القوة فأعضاؤه كثيرة من أجل أن له قوى جزئية كثيرة ولكن صار جسده واحداً بالرباط والاتصال والجسم السماوي واحد من جهة القوة الواحدة المشتركة له ، وكثير من جهة القوى الأخرى وبهذه القوة المشتركة أمكن أن يتحرك كله معاً كأنه عظم واحد متصل وإن كانت أجزاؤه منفصلة ، فهو واحد بالقوة الواحدة التي فيه وإن لم يكن واحداً بالرباط والاتصال لبساطة أجزائه وتشابهها ولأنه ليس له مبدأ مضاد[2]

---

(١) تلخيص السماء والعالم ص ٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ ـ ٦٠ ـ ٦١ وأيضاً :

E. Renan : Averroes et 1 averroïsme p. 106

وإذا كان قد ظهر أن الأزلي غير فاسد وغير كائن وأنه ليس فيه قوة على الفساد وإذا كان العالم بهذه الصفة فإن الجرم السماوي ليس فيه قوة أصلاً على الفساد لا في جزئه ولا في كله . وبهذا تباين مادته مادة الأجسام المتحركة حركة استقامة أي الماء والنار والهواء والأرض فحركته حركة دائرية دائمة غير متغيرة وقوامه العنصر الخامس وهو الأثير[١] .

وهذه الأجرام لا يلحقها الكلال والتعب وبالتالي النوم فإن هذا يعرض للحيوان ولا يعرض للأجرام السماوية . « فإن تلك لما لم يلحقها الكلال ولم تكن مغتذية لم تكن محتاجة إلى النوم[٢] . إذ كمال الحي بما هو حي هو الحركة ، وإذا كان يلحق السكون الحيوان الكائن الفاسد ، فإن ذلك يكون بالعرض ، أي من قبل الهيولي ضرورة . إذ التعب والكلال يدخل على هذا الحيوان من جهة أنه هيولي وأما الحيوان الذي لا يلحقه كلال ولا تعب فواجد أن تكون حياته كلها وكماله في الحركة[٣] ، فهذا الجرم العالي الشريف لا تسكن حركته ألبتة لأن موضع هذا الجرم المستدير واحد ، أعني موضع ابتداء حركته هو موضع آخر حركته ولذلك أصبح دائم الحركة ولا يسكن إطلاقاً[٤] .

الأجرام السماوية تتصف إذن بمجموعة من الصفات يذكرها

---

(١) تلخيص السماء والعالم لابن رشد ص ٣٧ ـ ٣٨ .

Aristotle : De Caelo B. 1. ch. 3.

تاريخ العالم لجورج سارتون جـ٣ ص ٢١٥ ، من الترجمة العربية وأيضاً :

Russell : History of Western philosophy p. 216.

(٢) تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لابن رشد ص ٢٢١ ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٣) تهافت التهافت ص ١١٦ .

(٤) Aristotle : De Caelo, B1, cha. 9.

ابن رشد متأثراً في ذلك ـ كما سبق أن أشرنا ـ بأرسطو وببعض فلاسفة المشرق الذين بحثوا في هذا الجانب وخاصة الفارابي وابن سينا .

بقي أمامنا التساؤل على حركة الجرم السماوي وهل هي صادرة من جهة الحس أو التخيل ، أم من جهة التصور الذي يكون بالعقل .

من الممتنع أن يكون للجرم السماوي حواس ، إذ وضعت الحواس في الحيوان من أجل السلامة . وما يقال عن الحواس يقال عن التخيل . هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يكون تخيل دون حس ولو كانت حركة هذا الجرم عن الحواس أو عن التخيل لم تكن حركته واحدة متصلة[1] وإذا كان ذلك كذلك لم يبق إلّا أن تكون حركته عن الشوق الذي يكون عن التصور بالعقل[2] . فهذه الأجرام أزلية وليس لها القوى المتخيلة على ما يزعم ابن سينا فإن القوى المتخيلة لا يمكن أن تكون دون الحواس . والمقصود بالقوى المتخيلة ما يتحرك بها الحيوان عن المحسوسات بعد غيبتها وذلك أيضاً في الأكثر لمكان السلامة . وأيضاً لو كان الأمر في الأجرام السماوية ـ على ما يقوله ابن سينا ـ من أنها تتخيل الأوضاع التي تتبدل عليها لم تكن حركتها واحدة ومتصلة لتعاقب اختلاف الأمور المتخيلة واختلاف الأحوال فيها وإنما الأوضاع فيها بضرب من العرض وبإضافة بعضها إلى بعض وذلك أن الميل الذي يكون لحركة الشمس إنما هو شيء حادث عن وضع فلكها من الفلك الأعظم . ولهذا ليس لها حركات جزئية وإنما حركتها واحدة ومتصلة[3] .

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٨ .

(٣) المصدر السابق ص ١٣٦ ، وأيضاً : تهافت التهافت ص ١١٨ ـ ١١٩ .

فالأجرام السماوية ليس لها من قوى النفس إلاّ العقل والقوة الشوقية أي الحركة في المكان[1] فالذي يتحرك إلى الحركة بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة والذي يتشوق الحركة هو متصور لها ضرورة وهذه إحدى المواضع التي يظهر منها أن الأجرام السماوية ذوات عقول وشوق وقد يظهر ذلك من مواضع شتى ، منها أن المتحرك الواحد من الأجسام الكروية يتحرك الحركتين المتضادتين معاً . وهما الغربية والشرقية وذلك شيء لا يمكن عن الطبيعة فإن المتحرك بالطبيعة إنما يتحرك حركة واحدة فقط[2] . والأجرام السماوية حية من قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل وأنها تتحرك بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة اتفقت . وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة . فإننا إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين متقابلتين قطعنا أنه حيوان وإنما قلنا لا من قبل شيء خارج لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس إذا حضره حجر المغناطيس من خارج . وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أي جهة اتفقت[3] .

« فإذا قابل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتفننة عن حركات الكواكب ، ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة . حركات

---

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة جـ٣ ص ١٥٩٤ .

(٢) تهافت التهافت ص ١١٥ ، وأيضاً :

G. Quadri : La philosophie Arabe dans 1er Europe medievale p. 257.

(٣) المصدر السابق ص ١٥ ـ ١٦ .

متضادة علم أن هذه الأفعال المحدودة ، إنما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وإرادة ، ويزيده إقناعاً في ذلك رؤيته الكثير من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد والتي هاهنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها وخساسة أقدارها وقصر أعمارها من إظلام أجسادها . وأن الجود الإلهي أفاض عليها الحياة والإدراك التي بها دبرت ذاتها . وحفظت وجودها وعلم أيضاً على القطع أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية مدركة أكثر من هذه الأجسام لعظمة أجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها . كما قال سبحانه : ﴿ لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾[1] .

وهذا يؤدي إلى القول بوجود عقل للسماء . إذ لما تبين أن المحرك لما هو عقل بريء من المادة ، لزم أن لا يحرك إلاّ من جهة ما هو معقول ومتصور . وإذا كان ذلك كذلك فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة . وقد يظهر ذلك من جهة أخرى حين نرى أن حركتها شرط في وجود ما هاهنا من الموجودات أو حفظها وأن ذلك لا يمكن أن يكون عن الاتفاق[2] .

ولكن على أي نحو يكون هذا العقل ؟ وكيف يدرك ما هاهنا من الموجودات ؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تمس مشكلة العلم الإلهي .

إذ لما تقرر وجود مبادىء بهذه الصفة أي ليست أجساماً ، ولا قوى في أجسام وكان قد تقرر من أمر العقل الإنساني أن للصور وجودين

---

(١) المصدر السابق ص ٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٥ ـ ١٦٦ . وأيضاً :

P. Duhem : Le Systeme du monde Tome. 4, p. 555.

وجود معقول إذا تجردت من الهيولى وجـود محسوس . إذا كـانت في هيولى ، وجب أن تكون هذه الموجودات المفارقات بإطلاق ، عقولاً محضة لأنه إذ كان عقلاً ما هو مفارقة لغيره فما هو مفارق بـإطلاق ، أحرى أن يكون عقلاً[1] .

هذا بالإضافة إلى أن ما تعقله هذه العقول، هو صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الإنساني . إذ كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجـودات من حيث هي في غير هيـولي[2] ، فالأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادىء وتدبيرها لما هاهنا من الموجودات إنما هو من قبل أنها ذوات نفوس[3] .

ولكن إذا قايسنا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنساني رأينا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني في أن معلولاتها هي صور الموجودات ونظامها . لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني وأما تلك فمعلولاتها هي العلة في صور الموجودات وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة وأمـا الترتيب الذي في العقل الإنساني فينا ، فإنما هو تابع لما يدركه في ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصـاً جداً ، لأن كثيـراً من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا . فإذا كـان ذلك كذلك ، فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود أخسها وجودها في المواد ، ثم وجودها في العقل الإنساني ، ثم وجودهـا في

---

(١) تهافت التهافت ص ٥٦ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٦ وأيضاً : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(٣) تهافت التهافت ص ٥٦ .

العقول المفارقة ثم لها في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها(١) .

وإذا أدركنا هذا وأدركنا الفرق بين العقل الإنساني والعقول المفارقة عرفنا على أي جهة يقال في عقول الأجرام السماوية أنها تعقل الأشياء كلها وعلى أي جهة يقال فيها إنها لا تعقل ما دونها ، ومن هذه الجهة يقال إنها عالمة بالشيء الذي صدر عنها . إذا كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة أن يكون ملوماً وإلا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض(٢) .

ويكشف لنا ابن رشد عن وجه الترابط الضروري بين العالمين فيذهب إلى أن وجود المبادىء المفارقة مرتبط بمبدأ أول فيها . ولولا ذلك لم يكن هاهنا نظام موجود . فالله سبحانه ، وهو المبدأ الأول هو الذي جعل جميع الأفلاك تتحرك الحركة الخاصة بها وكذلك أمر سائل المبادىء أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات ، وبهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال الله : ﴿ وأوحى في كل سماء أمرها ﴾ وهذا التكليف والطاعة هو الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً(٣) .

وإذا كان هناك فلاسفة ـ كابن سينا ـ يذهبون إلى فكرة صدور هذه

---

(١) المصدر السابق ص ٥٦ ، وأيضاً : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٥ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .

(٣) تهافت التهافت ص ٤٩ . وأيضاً :

P. Duhem: Le System du monde, T. 4, P. 555 – 556.

المبادىء بعضها عن بعض ، فإن هذا شيء غير معروف من مذاهب قدماء الفلاسفة ، وإنما الذي عندهم هو أن هذه المبادىء لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلّا بذلك المقام منه . كما يتبين ذلك في قوله تعالى : ﴿ وما منا إلّا له مقام معلوم ﴾ وهذا الإرتباط بين هذه المبادىء هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الموجود إلّا هذا المعنى فقط وكذلك ارتباط وجود كل موجود بالواحد[1] .

فلو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين إلّا في قبول الأمر وطاعته ولا وجود لمن دون المأمورين إلّا بالمأمورين لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فإنه أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور . ولا وجود له إلّا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه قد عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف[2] ولو تأمل الإنسان ما هاهنا ظهر له أن الأشياء التي تسمى حية عالمة هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة تتولد منها أفعال محدودة . ولذلك قال المتكلمون أن كل فعل فإنما يصدر عن حي عالم[3] وإذا حصل للإنسان هذا الأصل وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة يلزم عنه أفعال محدودة منتظمة ، فهو حي عالم وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد

---

(١) تهافت التهفت ص ٤٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٩ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٠ .

بالحس ، وهو أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات ، تولد عن ذلك أصل ثالث لا شك فيه . وهو أن السموات أجسام حية مدركة[1] كما تبين فيما سبق ـ وهذه الحياة وهذا الإدراك يؤثران في عالمنا هذا ـ فلا بد من وجود الجرم السماوي لوجود الأسطقسات على أنه حافظ وفاعل وصورة وغاية[2] .

ولقرب هذا الجرم مما لدينا وبعده واختلاف أوضاعه تحدث الحركات الكائنة الفاسدة وإلاّ لما أمكن وجود حركة حادثة عن محرك أدبي ومتحرك أزلي[3] «فالسبب في وجود أجناس ما كائنة فاسدة بالأجزاء أزلية بالكل وجود موجود أزلي بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لا نهاية لها قد صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة أو هي حركة الجرم السماوي وليست حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلا في الذهن فقط وحركة الجرمة السماوي قد استفادت الدوام . وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء ، من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى ومن قبل متحرك لا يمكن فيه أيضاً أن يتحرك حيناً ويسكن حيناً من جهة ما هو متحرك كما نجد ذلك في المحركات التي لدينا»[1] (٤)

فالأجسام لا تخلو أن تكون إما مستديرة ، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة وإما خفيفة أعني إما ناراً وإما

---

(١) المصدر السابق ص ٥٠ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٥٥ ، وأيضاً :

P. Duhem: Le System du monde, T. 4, p. 555.

(٣) تلخيص السماع الطبيعي ص ١٢٦ .

(٤) تهافت التهافت ص ٧٣ .

أرضاً وإما ما بينهما وأن هذه لا تكون إلاّ مستديرة أو في محيط مستدير . إذ كل جسم إما أن يكون متحركاً من الوسط أو إلى الوسط وإما حول الوسط ومن تحركات الأجرام السماوية يميناً وشمالاً امتزجت الأجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وهذه الأجسام لا تزال من أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم ، أعني في أجزائها . ولو تعطلت حركة من هذه الحركات فسد هذا النظام والترتيب . إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد الموجود من هذه الحركات ولو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاماً آخر وغدد هذه الحركات إما على طريق الضرورة في وجود ما هاهنا وإما على طريق الأفضل[1] .

ويحاول ابن رشد الكشف بطريقة تفصيلية عن تأثير هذه الأفلاك في عالمنا فيذهب إلى أنه من المعروف بنفسه أن حركات السماوات يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ما هاهنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد .

فلولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن هاهنا فصول أربعة ولو لم يكن هاهنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا أرى الكون على نظام في كون الاسطقسات بعضها عن بعض . مثال ذلك أنه لو بعدت الشمس إلى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر كون الأسطقس المائي ، وكثر من جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائي . وقلّ تولد الأسطقس المائي ويحدث عكس ذلك في الصيف أي إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا[1]. وليس الأمر مقصوراً على

(١) المصدر السابق ص ١٥ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٠ .

الشمس فحسب . بل يتعداه إلى القمر وجميع الكواكب . إذ لكل منها أفلاك مائلة . وهي لا تفعل فصولاً في حركتها الدورية . وأعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها بالحركة العظمى اليومية الفاعلة بالليل والنهار وهذا ما يدل عليه قول اللّه تعالى : ﴿ سخر لكم الليل والنهار ﴾[1] فليس في عالمنا حركة ولا مسير ولا رجوع إلا وللكواكب مدخل في وجودها . ولو اختل منها شيء لاختل الوجود هاهنا[2] .

ولذلك ينبغي الاعتقاد بأن جميع ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية ، وسبب من الأسباب الغائية[3] فإذا علم الإنسان أن الأجرام السماوية ، مع عنايتها بما هاهنا غير محتاجة إليها في وجودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوان والنبات والجمادات وأن الأمر لما غيرها . وهو غير جسم ضرورة إذ لو كان جسماً لكان واحداً منها ، وكل واحد منها مسخر لما دونه هاهنا من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده ، وأنه لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما هاهنا على الدوام والاتصال لأنها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل ، والآمر هو اللّه . وهذا كله معنى قوله تعالى : ﴿ أتينا طائعين ﴾[4] .

فلو رأى الإنسان جماً عظيماً من الناس . ذوي خطر وفضل ،

---

(١) المصدر السابق ص ٥٠ .
(٢) المصدر السابق ص ١١٨ .
(٣) المصدر السابق ص ١١٨ .
(٤) المصدر السابق ص ٢٠ ـ ٢١ وأيضاً مقدمة الفريد البستاني لكتاب الكليات في الطب ص ١٢ .

مكبين على أفعال محدودة . لا يخلّون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين إليها ، لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال ، وأن لهم أميراً هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العناية بغيرهم . وهو أعلى قدراً منهم وأرفع رتبة وأنهم كالعبيد المسخرين له[1] .

وإذا أضاف الإنسان إلى ذلك أمراً آخر وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي كأنهم يعتنون بخادم واحد علم على القطع أن لجماعة كل كوكب أمراً خاصاً بهم ، رقيباً عليهم من قبل الآمر الأول . مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ، أن يكون منها جماعة ، كل واحدة منها تحت آمر واحد . كذلك الأمر في الأجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي نيف على الأربعين ترجع كلها إلى سبع آمرين . وترجع السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات إلى الآمر الأول سبحانه[2] .

ومما يؤيد ضرورة رجوع هذه المبادىء إلى مبدأ واحد رؤيتنا أفعال هذه الأجرام السماوية الصادرة عن حركتها متعاضدة على وجود موجود مما لدينا وحفظه حتى لو رفعنا واحدة من هذه الحركات. لاختل وجود الأشياء وفسد نظامها[3] ولذلك نرى القمر وبعض الكواكب كأنها تخدم في حركاتها الشمس وتتقبل آثارها دليل ذلك أننا نجدها تسير أبداً في أبعاد محدودة منها . أعني في القرب والبعد . مسيرات محدودة أعني

---

(١) تهافت التهافت ص ٥١ .

(٢) المصدر السابق ص ٥١ .

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤١ .

في السرعة والإبطاء . ولا يمكن أن يكون هذا الفعل لها بالعرض[1] .

وإذا كان ذلك كذلك ، فهي تؤم ضرورة في حركاتها غاية واحدة ولما لم يكن وجودها من أجل الأشياء التي هنا . فتلك الغاية التي تشترك فيها هي العلة في اتفاقها وتعاضدها على وجود موجود موجود مما لدينا فإن المفعول إذا كان وجوده بأكثر من محرك واحد فإنما يلتئم وجوده بالذات باشتراك هؤلاء المحركين في غاية واحدة[2] وإلى هذا المعنى أشار الله تعالى بقوله : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا ﴾ وبالجملة إنما صار العالم واحداً بمبدأ واحد وإلاّ كانت الوحدة موجودة له بضرب من العرض أو لزم ألاّ يوجد فالحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار فإنها وإن كانت ذوات رئاسات كثيرة فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة ، وتؤم غرضاً واحداً وإلاّ لم تكن واحدة[3] .

هذا تفسير ابن رشد للظواهر الفلكية وهو تفسير حاول فيه الربط بين الوجود الأرض والوجود السماوي أي الوجود السفلي والوجود العلوي وهو تفسير يحاول من خلاله رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل .

وإذا كان ابن رشد قد وقع في العديد من الأخطاء فإن هذه الأخطاء ناتجة من التصور القديم للأفلاك السماوية ، ذلك التصور القديم الذي أصبح الآن في ضوء العلم الحديث لا أساس له .

---

(١) المصدر السابق ص ١٤١ .
(٢) المصدر السابق ص ١٤١ .
(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤١ .

١٦ ـ مؤلفات ابن رشد وشروحه

كان ابن رشد من المفكرين الذين يتميـزون بغزارة الإنتـاج فقد ألف وشرح كثيـراً من الكتب في موضـوعات الفلسفـة وعلم الكلام والنحو والطب والفقه . بيد أنه لسوء الحظ قد فقد الكثير من هذه المؤلفـات والشروح ووصلنـا القليل من هـذه التآليـف وفي أصله العربي . وهذا الأصل موجود بمكتبات عديدة أهمها مكتبة الأسكوريال بأسبانيا . وهناك بعض النسخ المصورة الموجودة عن هذا الأصل العربي بدار الكتب المصرية وسنشير إلى ذلك عند ذكر مصـادر البحث التي اعتمدنا عليها وكذلك توجد عدة طبعات لهذه الأصول العربية منشورة إما بالبندقية أو ميونيخ بألمانيا أو مدريد بأسبانيا أو القاهرة قام بنشرها بعض المتخصصين في الفلسفة الإسلامية في هذه البلاد .

أما الكثير من مؤلفاته وشروحـه فلـم يصل إلينا إلاّ في ترجمـاته العبرية أو اللاتينية والأمـل معقود عـلى الهيئات العلميـة المعنية بنشر وتحقيق التراث العربي بأن تقوم بإخراج هـذه المخطوطـات الموجـودة والمبعثرة بالمكتبات في الخارج وإبرازها إلى حيّز الوجود. بالإضافة إلى تحقيق ما زال موجودا من المخطوطات في دار الكتب المصرية . أما فيما يختص بالكتب التي لم تصلنا إلاّ في ترجماتها العبرية واللاتينية . فإنه من الواجب نشر هذه المخطوطات أيضـاً ليتسنى الإطلاع عـلى بقية آراء ابن رشد وحينئذ يمكننا توفيته حقه من الدراسة والبحث .

فإن الباحث في فلسفة ابن رشد بصفة خاصة ، عندما يبدأ بحثه بمحاولة الحصول على مؤلفاته وشروحه يجد أنه من العسير عليه الحصول عليها كلها وذلك لأنها مبعثرة في بقاع شتى سواء المطبوعة منها أو المخطوطة ومنها ما هو موجود باللغة العربية ومنها ما هو غير موجود إلاّ في ترجماته العبرية واللاتينية[1] وهي الترجمات التي قام حولها نزاع طويل وذهب البعض إلى أنها لا تعبر عن فلسفة ابن رشد . ولا تتسق في أفكارها مع مؤلفاته الأخرى الموجودة باللغة العربية بينما استند إليها بعض الباحثين كنصوص أصيلة ، وحاولوا إستخراج فلسفة لابن رشد منها وكان هذا في بعض الأحيان سبباً فيما ذاع في أوروبا من آراء نسبت إلى ابن رشد قد لا تتمشى مع الآراء الموجودة في سائر مؤلفاته الأخرى .

ولهذا فإنه من الواجب على المعنيين بالفلسفة العربية ونشر تراثها الخالد القيام بالبحث عن هذه المؤلفات والشروح معاً في عديد من المكتبات لأن هذا التزاوج بين المؤلفات والشروح يبين لنا مدى استفادة ابن رشد من أرسطو بالإضافة إلى وجود كثير من آراء ابن رشد نفسه في تضاعيف شروحه وتلاخيصه على أرسطو . فلا بد إذن من نشر هذه المؤلفات والشروح نشراً علمياً محققاً كما حدث بالنسبة لكتاب الشفاء لابن سينا وذلك لأن المطاعن التي وجهت إلى فلسفته وما حدث له في أمر النكبة كانت من العوامل التي جعلت الضباب يتكاثف بشدة حول حياة الرجل ومؤلفاته وحقيقة فلسفته . هذا بالإضافة إلى وجود

---

(١) يمكن الرجوع إلى قائمة الأب قنواتي لمؤلفات ابن رشد وشروحه وذلك في الكتاب التذكاري الذي ألف بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - ١٩٧٨ م) .

آراء كثير من المتكلمين والفلاسفة الذين سبقوه في تضاعيف شروحه وفلسفته .

وأخيراً فإن من أهمية نشر مؤلفاته وشروحه هو أنه الفيلسوف الوحيد الذي اشتهر برده على الغزالي وأصبح كتاب « تهافت التهافت » من أهم الكتب التي نجد فيها نزعة عقلية بارزة نستطيع الاستفادة منها في رد المطاعن التي وجهها الغزالي ومن تبعه إلى الفلسفة والفلاسفة . وبذلك نأمل مستقبلاً في وجود فلاسفة عرب في مرتبة الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم يستطيعون البحث في الفلسفة وهم مطمئنون إلى أن أبحاثهم ومؤلفاتهم ستقدر حق قدرها وإلى أنهم سينظرون إلى مشكلات الفلسفة بمنظار العقل ، والعقل وحده .

أما قوائم مؤلفاته وشروحه فليس هناك أهمية كبيرة لسردها بعد تلك القوائم العديدة التي عرضت لها ومن بينها :

١ ـ Renan, Averroes et l'avveroïsme.

٢ ـ بالنتيا في كتابه « تاريخ الفكر الأندلسي » والذي قام بترجمته الدكتور حسين مؤنس ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩ .

٣ ـ قائمة الأب الدكتور جورج شحاته قنواتي التي أوردها في كتابه مؤلفات ابن رشد ، بمناسبة مهرجان ابن رشد بالجزائر ، وتعد هذه القائمة أدق وأحدث قائمة وقد بذل فيها الأب قنواتي مجهوداً عظيماً .

٤ ـ قائمة دائرة المعارف للبستاني ـ الطبعة الجديدة ـ مجلد ٣ مادة ابن رشد التي كتبها الدكتور ماجد فخري ص ٩٣ ـ ١٠٣ .

٥ ـ قائمة ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء جـ ٣ ص ٢٨٨ ـ ٣٤٣ » .

٦ ـ Carl Brockelmann : geschichite der Arabischen Little – ratur
Ieil I. P. 833 – 835

٧ ـ قائمة الذهبي الموجودة بملحق كتاب Renan السالف الذكر ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧ .

٨ ـ E. gilson. History of christian philosophy in the Midlle Ages
p. 642 – 643.

٩ ـ S. Munk : Melanges de la philosophie juive et Arabe,
p. 435 – 438 .

١٠ ـ L. Gauthier: Averroes, p. 12 – 15.

١١ ـ Quadri : La philosophie Arabe dans, 1, Europe medievale des originesa Averroes, p. 201 – 203.

أ ـ ومن مؤلفاته :

١ ـ « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » نشره يوسف مولر في ميونخ بألمانيا سنة ١٨٥٩ م مع مناهج الأدلة وضميمة لمسألة العلم القديم تحت عنوان « فلسفة ابن رشد » اعتماداً على مخطوط وحيد وجد بمكتبة الأسكوريال . ثم نشر بالقاهرة سنة ١٨٩٥ ، ثم نشر بالقاهرة أيضاً بدار إحياء الكتب العربية « بدون تاريخ » وقد اعتمدنا على هذه الطبعة وللكتاب ترجمة إنجليزية اعتمدنا عليها بالنسبة للمصطلحات الفلسفية وكذلك المقدمة الطويلة التي وضعها مترجم الكتاب وهو George Hourani وقد صدرت الترجمة الإنجليزية سنة ١٩٦١ م وهذا الكتاب يكشف لنا عن المنهج العقلي الذي على أساسه بحث ابن رشد مشكلات الفلسفة . ويعد من الكتب التي تحتل جانباً كبيراً من الأهمية وخاصة إذا تساءلنا هل نجح ابن رشد في أن يلتزم بتطبيق هذا المنهج على كل المشكلات الفلسفية أم أنه تخلى عنه في بعض المواقف والآراء .

٢ ـ « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » نشره يوسف مولر في ميونيخ بألمانيا سنة ١٨٥٩ م مع كتاب فصل المقال وضميمة لمسألة العلم القديم تحت عنوان « فلسفة ابن رشد » ونشر في القاهرة سنة

١٩٠١ م ، ثم طبع سنة ١٩٥٥ م (طبعة الدكتور محمود قاسم)[١] . مكتبة الأنجلو المصرية ويعرض لنا ابن رشد في هذا الكتاب آراء المتكلمين أولاً ، ثم ينقدهم ليعلن عن مذهبه ونجد فيه معظم المشكلات الكلامية والفلسفية التي تعرض لها علماء الكلام والفلسفة ، وهو يعد إلى حد كبير تطبيقاً للمنهج الذي أعلن عنه ابن رشد في فصل المقال .

٣ ـ « ضميمة لمسألة العلم القديم » نشره مولر في ميونيخ بألمانيا سنة ١٨٥٩ م مع الرسالتين السالفتين تحت عنوان « فلسفة ابن رشد » ونشر في القاهرة بدار إحياء الكتب العربية . وقد اعتمدنا على هذه الطبعة واستفدنا من هذا الكتاب في بعض الجوانب التي عرض فيها ابن رشد لبحث مشكلة العلم الإلهي وهل هو على نحو كلي فحسب أم أنه إدراك لكل الجزيئات جزيئة جزيئة .

٤ ـ « تهافت التهافت » طبع في القاهرة سنة ١٨٨٥ م بالمطبعة الاعلامية مع تهافت الفلاسفة للغزالي والتهافت لخوجة زادة عن مخطوطة الآستانة وهي أقدم مخطوطة للكتاب ثم طبع بالقاهرة سنة ١٩٠١ م ثم سنة ١٩٠٣ م ، وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها ، ثم طبعة الأب Maurice Bouyges سنة ١٩٣٠ م ببيروت وللكتاب ترجمة إنكليزية بقلم Van den Berghe صدرت سنة ١٩٥٤ في مجلدين كبيرين ويشمل المجلد الأول الترجمة . أما المجلد الثاني فيشمل الحواشي

---

(١) كتب الدكتور محمود قاسم مقدمة طويلة لطبعته هذه . ولم نعتمد على هذه المقدمة لأنها مليئة بالأخطاء والمغالطات !!! ولذلك كان متوقعاً أن يعتمد عليها أشباه الدارسين لأنهم لا يتعلمون في أشباه الأقسام التي يتخرجون منها إلّا الأخطاء والمغالطات .

والتعليقات وقد اعتمدنا على هذه الترجمة فيما يختص بالمصطلحات الفلسفية الواردة في التهافت .

وللكتاب ترجمة ألمانية بقلم Max Horten صدرت في بون سنة ١٩١٣ وهذا الكتاب من أشهر كتب ابن رشد على الإطلاق وأعمقها أثراً ، إذ أنه نقض فيه محاولة الغزالي وأرسى دعائم الفلسفة من جديد . هذا بالإضافة إلى أنه يتضمن مذهبه في أكثر الأحيان إذ أنه خلال دفاعه عن الفلسفة ورده على الغزالي قد كشف عن أكثر آرائه .

٥ ـ مقال « هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم » نشرها الأب « موراتا » ثم نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع تلخيص « كتاب النفس » سنة ١٩٥٠ م (بالقاهرة) وهذه المقالة على جانب كبير من الأهمية وقد طال الجدال حولها وتشعب .

٦ ـ « بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه »طبع باستانبول سنة ١٩١٥ م ، وله عدة طبعات غيرها وقد اعتمدنا على طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م . الطبعة الثانية (مصطفى الحلبي) وهذا الكتاب من المصادر الهامة في الفقه المالكي . وقد استفدت منه فيما يتعلق بنظرته للفقه . ونظرته لموضوع اتفاق العقل والشرع .

٧ ـ « كتاب الكليات في الطب » نسخة منقولة بالتصوير الشمسي سنة ١٩٣٩ م ، وهي من منشورات معهد فرانكو (لجنة الأبحاث المغربية الأسبانية) وللكتاب ترجمة لاتينية مطبوعة بعنوان Colliget وهي التي يرجع إليها المستشرقون وهذا الكتاب من أهم الكتب في طب ابن رشد ويكشف عن تأثره بآراء أرسطو الفلسفية والاستفادة منها في نظرياته الطبية بالإضافة إلى نقده لأسلافه في بعض

النواحي العلاجية وقد تضمن الكتاب كثيراً من نواحي العلاج وخصائص الأعضاء .

ب ـ شروح وتلخيصات :

٨ ـ « تلخيص كتاب النفس » له نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية . ونشر في حيدر أباد الدكن سنة ١٩٤٧ م مع مجموعة رسائل تحت عنوان « رسائل ابن رشد » وقام بتحقيقه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م (مكتبة النهضة المصرية) اعتماداً على نسختين : نسخة القاهرة الخطية ونسخة أخرى بمكتبة مدريد . وقد اعتمدت على النسخة التي حققها الدكتور الأهواني . وهذا الكتاب من أهم كتبه في نظرية المعرفة وخاصة مقالته في العقل التي أثارت جدلاً طويلاً حولها .

٩ ـ « تلخيص كتاب الحس والمحسوس » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٥٤ م بالقاهرة ـ (مكتبة النهضة المصرية) . وقد طبع مع كتاب النفس لأرسطو وغيره من كتب .

١٠ ـ « تلخيص كتاب الخطابة » له نسخة مصورة بالفوتوستات بدار الكتب المصرية عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة فلورنسة . وطبع بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٩١١ م . وقام بتحقيقه الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٦٠ م ـ القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) .

١١ ـ « تفسير ما بعد الطبيعة » تحقيق الأب موريس بويج في ثلاث مجلدات من سنة ١٩٣٨ م ـ إلى سنة ١٩٥٢ م ، المطبعة

الكاثوليكية ببيروت وقد كتب له بويج مقدمة بالفرنسية في جزء بأكمله كتمهيد للأجزاء الثلاثة السالفة الذكر . وقد احتوت على كثير من المعلومات الهامة والإيضاحات الخاصة بهـذا التفسير ، هذا بالإضافة إلى حواشيه وتعليقاته العديدة خلال التحقيق ويعد هذا الكتاب من أهم التفاسير أو الشروح التي قام بها ابن رشد وقد تضمن كثيراً من نقد ابن رشد للمتكلمين وابن سينا ،وكذلك نظرياته الخاصة التي بثها في تضاعيف شروحه . وخاصة مشكلة قدم العالم . كما تبين ومن الخطأ إهمال هذا الكتاب وغـيره من تلاخيص وتفاسير في دراسة مذهب ابن رشـد على أسـاس أن التفاسير والتلاخيص شيء ، والكتب الخاصة شيء آخر(١) .

١٢ ـ « تلخيص ما بعد الطبيعة » له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة تحت اسم « الجوامع » وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السالفة ونشره كارلوس كويروس رودرديغش بمدريد سنة ١٩١٩ مع ترجمة أسبانية ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة كتب أخرى لابن رشد تحت عنـوان « رسائـل ابن رشد » سنـة ١٩٤٧ م . وقام بنشره في مصر مصطفى القباني (بدون تاريخ) ثم قام بتحقيقه الدكتور عثمان أمين سنة ١٩٤٨ م . ثم صدرت طبعته الثانية سنة ١٩٥٨ م ـ القاهرة . وقد اعتدمنـا على هـذه الـطبعة الأخـيرة وللكتاب تـرجمة ألمـانية بقلم Van den Berghe نشرت بليدن سنة ١٩٢٤ . وفي هذا الكتاب صفحات بأكملها

---

(١) راجع دراسة الدكتور محمد عاطف العراقي في مجلة تراث الإنسانية ـ القاهرة ـ عدد فبراير ١٩٧٠ م .

تعبر عن مذهب ابن رشد وذلك نتيجة لتأثره بأرسطو ومحاولة العثور على ما يؤيد مذهبه من مبادىء الشريعة الإسلامية .

١٣ ـ « كتاب السماع الطبيعي » . له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة . وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السابقة بدار الكتب ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٤ ـ « تلخيص كتاب السماء والعالم » . له نسخة خطية بدار الكتب . ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ م . وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٥ ـ « تلخيص كتاب الآثار العلوية » . له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة . وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السالفة ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ . وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٦ ـ « تلخيص كتاب الكون والفساد » . له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة وقد نسخت سنة ١١٧٧ هـ مع كتب أخرى النسخة السالفة الذكر . ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ م وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٧ ـ « تلخيص كتاب المقولات » . له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة وقد نسخت سنة ١١٧٧ هـ مع كتب أخرى هي : العبارة ، القياس ، البرهان . وقام بتحقيقها الأب موريس بويج سنة ١٩٣١ م ـ المطبعة الكاثوليكية ببيروت ـ وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٨ ـ « تلخيص كتاب العبارة » له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة .

١٩ ـ « تلخيص كتاب القياس » له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة .

٢٠ ـ «تلخيص كتاب البرهان»[١] له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة وهذا الكتاب على جانب كبير من الأهمية ، إذ أن استفادة ابن رشد من برهان أرسطو بصفة خاصة قد ظهر بوضوح في كل جزء من أجزاء مذهبه ، سواء في السببية أو في اتفاق العقل والشرع .. إلخ .

٢١ ـ « شرح أرجوزة ابن سينا في الطب » نسخة محققة بدار الكتب المصرية وهي التي اعتمدت عليها .

٢٢ ـ « تلخيص كتاب الشعر » طبعه وحققه فو سطولا زينيو في مدينة فيرنسة سنة ١٨٧٣ , وحققه الدكتور عبد الرحمن بدوي بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م « مكتبة النهضة المصرية » مع مجموعة كتب أخرى .

١٧ ـ الذات الإلهية عند ابن رشد

لقد انطلق ابن رشد عندما أراد أن يقدم لنا تصوره الخاص للذات الإلهية وهو التصور الذي وقف به على أرض الفلسفة بعد أن وفّق توفيقاً مبدئياً وموضوعياً بين موقف الفلسفة من هذه القضية وبين النصوص القرآنية بعد تأويلها وسبر أغوار باطنها انطلق ابن رشد نحو

---

(١) قام بتحقيق هذا الكتاب فضيلة الدكتور محمود عاطف العراقي .

تصوره هذا الذي جاء أرض لقاء بين المادية والمثالية الفلسفية من النقطة التي انتهى إليها المفكرون المسلمون القائلون بالتوحيد والتنزيه والتجريد وخاصة المعتزلة فلاسفة الإسلام الإلهين وهو يصرح لنا بذلك عندما يقول : « إن مذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة »[1] .

كما أنه قد استفاد من ذلك التراث المتنوع والمتناقض الذي حفل به الفكر العربي الإسلامي حول هذا الموضوع ومن تعدد التصورات التي قدمتها الفرق المختلفة للذات الإلهية فأعفاه هذا التنوع والتباين والتناقض من الحرج إذا هو شرع في تقديم تصور جديد ومتميز للمبدأ الأول في هذا الوجود إذ على الرغم من وجود بعض النصوص التي تنهي عن التفكر في ذات الله وتدعو لصرف التفكير إلى عالم المخلوقات إلاّ أن اشتغال كل الفرق الإسلامية تقريباً بالتفكر في ذات الله وتقديم العديد من التصورات لها قد جعل باب الاجتهاد في هذا الأمر مفتوحاً للراسخين في العلم وفي مقدمتهم أهل الحكمة والفلسفة أصحاب صناعة البرهان .

ونحن نستطيع أن نقول : إن التصور التنزيهي التجريدي الذي قدمه ابن رشد للمبدأ الأول يمكن أن تلخصه العبارة الآتية : « إن المبدأ الأول للوجود هو القوة التي تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التي تحفظ عليه النظام وتفيده التركب والعلاقات الجدلية وتشمله بالإحاطة التي هي العلم فهو عقل الوجود وعلمه ونظامه ومحركه المنزه

---

(١) تهافت التهافت ص ٥٩ .

عن المادة وعن مشابهة أي شيء وصل إلى تصوره عقل الإنسان .

أما النصوص الرشدية التي يمكن عرضها للوصول من خلالها إلى هذا التصور فإننا نقدمها في هذه النقاط .

أولاً : يقدم لنا ابن رشد الذات الإلهية على أنها « عقل محض » بمعنى أنها ليست مادة ولا موجوداً في مادة وإنما هي عقل هذا الوجود بمعنى النظام في هذا الوجود أي القوانين المنظمة له وفي ذلك يتحدث عن أن الفلاسفة « لما رأوا أن النظام الموجود ههنا في العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجوداً وأن يكون معقولاً »[1] .

وما دام هناك اتفاق على وجود علة لهذا الوجود وأن هذه العلة ليست بجسم وأن وجودها في غير مادة فإن أبا الوليد يصل بهذه المقدمات إلى نتائجها الطبيعية . ويقول : إنه « إذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً وعقلاً »[2] والفلاسفة قد أجمعوا على أن الموجودات المفارقة لغيرها إنما هي عقول محضة فإذا كانت علة هذا الكون هي ذات مفارقة لغيرها لا مفارقة نسبية فقط بل مفارقة للكل وبشكل مطلق فإن « ما هو مفارق بإطلاق أحرى أن يكون عقلاً »[3] ولذلك كانت خلاصة مذهب الفلاسفة في هذا الأمر :

---

(١) د. محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوين ص ٢١ طبعة القاهرة (نقلاً عن « تهافت التهافت » طبعة بيرت ص ٣٣٦) .

(٢) تهافت التهافت ص ٤٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

« أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلاّ ذاته فذاته عقل ضرورة »[1] .

ثم يحدد لنا ما يعنيه بقوله : إن ذات المبدأ الأول « عقل محض » قائلاً : إن معنى ذلك أنها هي النظام الموجود في هذا الكون وعلته ومصدره إذ أن الفلاسفة لما « وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل ولما رأوا أيضاً أن النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا أن ههنا عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها[2]. ولذلك انتقد ابن رشد موقف الإمام الغزالي عندما رأى أن في تسمية الذات الإلّهية والمبدأ الأول : عقلاً معنى سلبي فقال ـ بعد حديث عن أشياء يوافق فيها الغزالي ـ لا كلام معه في هذا إلاّ ما ذكر من تسميته عقلاً أنه يدل على معنى سلبي وليس كذلك بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول وأنه لا يوصف بأنه عقل »[3].

ثانياً : إلى جانب تصور الذات الإلّهية والمبدأ الأول في هذا الوجود « عقلاً محضاً » يتصوره ابن رشد « علماً محضاً وخالصاً » لهذا الوجود بمعنى أن علوها وسيطرتها وتحكمها قد جعلها في المكان الذي تحيط منه بما لا يحيط به موجود آخر . ولذلك فهي تعلم الكليات والجزئيات

---

(١) المصدر السابق ص ١١٢ .
(٢) المصدر السابق ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .
(٣) المصدر السابق ص ٧٨ .

بسبيل يختلف كيفياً عن السبيل التي يعلم منها الإنسان فقال : « إن ذاته أي ذات المبدأ الأول التي يسمى بها صانعاً ليست أكثر من علمه بالمصنوعات ـ وأن القوم ـ الفلاسفة يصفون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها في مواد فإذا وجد شيء ليس قائماً في مادة علم أنه عالم وعلم وذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في نفس من مادتها صارت علماً وعقلاً وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصورة المتجردة من المادة وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس متجرداً في أصل طبيعته فالتي هي في العقل مجردة في أصل طبيعتها أحرى أن تكون علماً وعقلاً »[1] .

ثالثاً : وإلى جانب تصور المبدأ الأول « عقلاً محضاً » أفاد الموجودات « الترتيب والنظام الموجود فيها وفي أفعالها » و« علماً محضاً وخالصاً » أحاط بكل الموجودات يحدد ابن رشد دور المبدأ الأول في الوجود فيما يتعلق « بالفعل » و« الإيجاد » و« الخلق » فنراه يقدم لنا معنىً جديداً لهذه المصطلحات يقرب بها من معنى « النظام » . وذلك عندما يرى أن الذات الإلهية هي « علة تركب أجزاء العالم » وأن في هذه العلاقات الجدلية القائمة بين هذه الأجزاء معنى ما اصطلح البعض على تسميته « بالفعل والخلق والإيجاد » فيقول : « .. فإن كان الأول سبحانه علة تركب أجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل ما هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له »[2] .

ثم يزيد هذا التصور إيضاحاً ، عندما يقول : « إن الارتباط الذي بينها ـ أي المبادىء المفارقة هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن

---

(١) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٢ .

البعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلاّ هذا المعنى فقط .. وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم .. وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا ولا من مذهب أفلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية »[1] .

فهو هنا يقدم لنا مفهوماً لمصطلحات «الفعل» و«الخلق» والإيجاد يختلف جذرياً وكيفياً عن مفهوم المتكلمين وأصل الظاهر لهذه المصطلحات مفهوماً يساوي العلاقة الجدلية والتأثير والتأثر أي القوانين التي تحكم الوجود والنظام والاستمرار لأجزاء هذا العالم .

والجدير بالذكر أن هذا المفهوم الذي يقدمه ابن رشد لهذه المصطلحات لم يكن هو الذي طرح من قبل اللاهوت الكاثوليكي أو البروتستانتي أمام الفلاسفة الماديين ومن ثم لم يكن هو التصور الذي حكموا باستحالة التوفيق بينه وبين التصور الفلسفي المادي للكون والوجود لأن التصور اللاهوتي لمعنى هذه المصطلحات إنما يتلخص في فكرة «الخلق من العدم» التي تعني أن الطبيعة ليست أزلية وأنها مخلوقة محدثة بمعنى أن وجودها قد سبقه العدم وهو ما ينفيه ابن رشد نفياً قاطعاً إذ الفعل عنده لا يتعلق بالعدم أصلاً ولا يتعلق إلاّ بموجود وهو يرى أن الشك أمر يلزم ضرورة من قال: «إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل بل اخترعه اختراعاً وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل

---

(١) المصدر السابق ص ٤٩ ـ ٥٠ .

فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه وأما في الإعدام فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فإنه يلزمه هذا الشك أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً أعني في الإيجاد والاعدام »[1] .

وابن رشد عندما يقدم لنا تصوره هذا للذات الإلهية يدرك تماماً أنه تصور لا يمكن أن يقدم إلى عقول الجمهور ولا يمكن أن تسيغه هذه العقول فينبه إلى أن هذا التصور « بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه بل للكثير من الناس »[2] .

وتعبير «الكثير من الناس» هنا يشمل « المتكلمين » وخاصة « الأشعرية » لأنه قد رفض تصورهم للذات الإلهية والمبدأ الأول وهاجمهم بسبب هذا التصور عندما قال « إن المتكلمين إذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً قالوا إنه أزلي وأن كل جسم محدث فلزمهم أن يضعوا إنساناً غير مادة فعالاً لجميع الموجودات فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً والأقوال المثالية مقنعة جداً إلَّا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها » وهو عندما يقارن

(١) المصدر السابق ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٥٨ ، ويتردد هذا المعنى في كثير من صفحات (تهافت التهافت) .

(٢) نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٢١ (نقلاً عن تهافت التهافت) طبعة بيروت ص ٣٣٦ .

تصور الفلاسفة للمبدأ الأول والعالم بتصور المتكلمين وخاصة الأشعرية لها يهاجم التصور الأخير وينحاز إلى الأول ويقول: إنه «ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء . والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم فإذا تؤملت فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملّة ـ أعني المعتزلة أولاً والأشعرية ثانياً . إلى أن اعتقدوا في المدبر الأول ما اعتقدوه أعني أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتاً غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة إلّا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة لها بعلم غير متناه إذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلل التي ههنا وأن هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به أنه تلحقه شناعات وذلك أن ما هذه صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس لأن النفس هي ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا »[١] .

فهذا التصور الذي يرفضه ابن رشد ويهاجمه هو اذي رفضه وهاجمه أولئك الفلاسفة الذين قدموا للعالم والوجود والطبيعة تصوراً فلسفياً مادياً عرضنا من قبل قسماته الأساسية . أما التصور الذي قدمه أبو الوليد للمبدأ الأول والذي رآه من خلاله عقلاً محضاً ونظاماً للكون وعلماً خالصاً وقوانين تحكم تركب أجزاء هذا الكون وترمي سلامته واستمراره ، أما هذا التصور فإنه هو الذي نرى فيه أرضاً مشتركة بين

(١) المصدر السابق ص ٥٧ .

التصور الفلسفي المادي للكون وبين الفكر الفلسفي الرشدي عن اللّه والعالم والعلاقة بينهما وهو الأمر الذي سيتضح لنا أكثر فأكثر باستكمال عرض رؤيته للعالم وعلاقة الذات الإلّهية به على وجه الخصوص .

١٨ ـ ابن رشد ووحدة الوجود

وفي سبيل اكتمال عناصر التصور الرشدي للّه والعالم لا بد من حديث عن موقفه من العلاقة بينهما وهل نحا في ذلك نحو الذين قالوا بالتشبيه والتجسيد فآمنوا بوجود الذات الإلّهية متحيزة في حيز أو قائمة في جهة من الجهات ؟؟ ومن ثم رأوا بانفصال المؤثر والفاعل في هذا الكون عن أثره وفعله ؟؟ أو أنه قد نحا نحو الذين قالوا بوحدة الوجود وحدة الفاعل والفعل والمؤثر والأثر والحق والخلق ؟؟

ولقد كان طبيعياً أن يرفض ابن رشد الفيلسوف الموقف الأول لأنه قد انطلق نحو بناء تصوره لهذه الأشياء من منطلق التوحيد والتنزيه والتجريد في أرقى صوره ومن التصورات الفلسفية لهذه المسائل . . ومن ثم كان البحث عن موقفه من قضية « وحدة الوجود » هو السبيل للوصول إلى حقيقة تصوره للعلاقة بين اللّه وبين هذا الوجود . . ومن هنا تأتي أهمية هذا المبحث خطورة هذه الجزئية إذ بها يكتمل لنا ذلك التصور الرشدي الذي نراه أرضاً مشتركة ما بين التصور الفلسفي المادي والتصور الفلسفي المثالي الديني في هذا المقام ونحن في معالجتنا لموقف ابن رشد هذا سنحاول الوصول إلى جوهر موقفه ونصوصه الصريحة في هذه القضية الهامة عبر حديث موجز نعرض فيه رأيه في قضيتين نراهما على صلة وثيقة بهذا الموضوع . ونعتقد أنهما بالنسبة له أشبه بالمقدمات التي تستطيع إلقاء الضوء على فكر فيلسوفنا حيال هذا المبحث ـ وهاتين القضيتين هما :

١ ـ موقف ابن رشد من قضية النفس وبالذات من حيث الوحدة والكثرة وعلاقة الوحدة بالكثرة والعكس .

٢ ـ حديثه عن السماء وحياتها وحركتها ومصدر هذه الحركة وما قدمه في هذا الموضوع مما له صلة بوحدة الوجود .

١ ـ النفس بين الوحدة والكثرة :

ونحن نجد ابن رشد يقدم لنا تفكيراً إزاء قضية النفس وإن كان ينبه إلى أن « الكلام في أمر النفس غامض جداً وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم[1] فهو أولاً يعترف بوجود النفس لأن « للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول »[2] كما أن « للصور وجودين وجود معقول إذا تجردت من الهيولي ووجود محسوس إذا كانت في هيولى »[3] وبناء على ذلك فإن « النفس هي : ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة ، مريدة ، سميعة بصيرة متكلمة »[4] .

ثم ينتقل ابن رشد بعد ذلك لحديث مستفيض عن إيمانه بوحدة النفس وتفسيره لتعددها وتبيان لعلاقة كثرتها بوحدتها ودحض لوجهات النظر التي ترى تعدد جوهر النفس ووجود نفوس متعددة لا نفس واحدة .

وهو يرى أن الفلاسفة يقولون بوحدة النفس وأن التعدد إنما جاء من قبل المادة والقوابل التي حلت بها النفس وأن ذلك عرض تعود بعده النفس إلى الوحدة عندما يقول : « وأما وضع نفوس من غير هيولى

---

(١) تهافت التهافت ص ١٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

(٤) المصدر السابق ص ٥٧ .

كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة والعددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال »[1] ثم يمضي ليزيد الأمر إيضاحاً بقوله : « أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً بالصورة فكان يكون للنفس نفس فإذاً مضطر أن تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة كثيرة من جهة كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله : [الغزالي] إنه لا يتصور انقسام إلّا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها . والنفس أشبه شيء بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الأجسام كذلك الأمر في الأنفس مع الأبدان »[2] .

ثم يتحدث ابن رشد عن صفات النفس وكيف أن تعدد هذه الصفات لا يوجب تعدد النفس فيقول : «إن الفلاسفة يعتقدون أن

(١) المصدر السابق ص ١٠ .
(٢) المصدر السابق ص ١٠ ـ ١١ .

النفس فيها أمثال هذه الصفات وذلك أنهم يعتقدون أنها دراكة مريدة محركة وهم معتقدون مع هـذا أنها ليست بجسم والجواب أنهم ليس يرون أن هذه الصفات الذاتية ألاّ يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل بل إنما يتكثر بالجهة التي يتكثر المحدود بأجزاء الحدود[1] وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس »[2].

ولكل الآراء التي قيلت في هذا المقام فيقول : « فإن قيل : فـما تقول أنت في هذه المسألة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة ؟ فما تقول أنت في ذلك ؟؟ فإنه قد قيل : إن فرق الفلاسفة يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة .

أحدهـا : قول من قال : إن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولي .

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث : قول من قال : من قبل الوسائط .

وحكى عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط .

قلت : إن هـذا لا يمكن الجواب فيـه في هذا الكتـاب بجواب برهاني ولكن لسنا نجد لأرسطو ولمن شهر من قدماء المشّائين هذا القول الذي نسب إليهم ، إلاّ « لفرفوريوس الصوري » صاحب مدخل علم المنطق . والرجـل لم يكن من حذاقهم[3] والـذي يجري عنـدي على

---

(١) أي المعرفة بأجزاء التعريف .

(٢) تهافت التهافت ص ٧٧ .

(٣) أي لم يكن من حـذاق الاتجاه المشائي في الفلسفـة وذلـك لأن فـرفـوريـوس pheorphyry كان من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة الذين ساهمـوا في ترقيتهـا وتطويرها بعد أفلوطين وابن رشد يدلل هنا على تمييـزه الدقيق بـين تيارات الفلسـفة اليونانية على عكس كثير ممن تقدمه من فلاسفة المسلمين .

أصولهم : « أن سبب الكثرة هو مجموعة الثلاثة أسباب أعني المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد وترجع إليه إذ كان كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة »[1] وإذا كانت « الأشياء إنما تكثر عند الفلاسفة بالهيولي الجوهرية وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها فليس يوجب عندهم اختلافاً في الجوهرية كمية كانت أو كيفية أو غير. وذلك من أنواع»[2] فإن ابن رشد لا يدع مجالاً بنصوصه هذه لشاكٍ في قوله بوحدة النفس في هذا الوجود بل أننا نراه يرفض رأي ابن سينا الذي حكاه عنه الغزالي حول وجود نفوس متعددة ويراه أرضية فكرية لكل من قال بتناسخ الأرواح فيقول : « وأما ما يحكيه عن ابن سينا أنه يجوز نفوساً لا نهاية لها وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة » .

وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم [الغزالي] من قبل هذا الوضع أعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال إن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص وأنها باقية »[3] .

وهكذا نجد الموقف الرشدي الواضح إلى جوار وحدة النفس بالفعل على الرغم من تعددها الناشيء بالعرض عن تعدد المادة والمحل . . . إلخ . . .

وهو الموقف إذا أضيف إلى تصوره للذات الإلهية الذي سبق أن عرضنا له نجد أن هذا الحديث إنما يقودنا شيئاً فشيئاً وعبر هذه

(١) تهافت التهافت ص ٦٦ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٦ .
(٣) المصدر السابق ص ٧١ .

الجزئيات إلى استكمال تصوره للوجود ومن ثم معرفة رأيه في وحدة الوجود .

٢ ـ الوجود الحي :

أما الجزئية الثانية التي وعدنا بالحديث عنها في هذا الفصل في مقام التمهيد لعرض رأي ابن رشد وجوهر موقفه من قضية وحدة الوجود فهي قضية السماء ووصفه لها بأنها حية وأنها حيوان ودلالة هذا التصور لهذا الجزء من أجزاء الوجود فيما يتعلق بقضيتنا التي نبحث فيها الآن . فابن رشد يرى « أن الجرم السماوي حيوان »[١] . بل يرى أن للجماد فعلاً وإن لم يكن صادراً عن عقل وأن « الجماد إذا نفى عنه الفعل فإنما ينفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والإرادة لا الفعل المطلق »[٢] و « أن سائر الأجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية »[٣] .

غير أن الأهم لنا هنا ليس تقرير ابن رشد حياة السماء وسائر الأجزاء والموجودات المتحركة وكل الموجودات متحركة وفعلها ، وإنما الأهم عندنا هنا هو رأيه في مصدر هذه الحركة فهو يراها حركة ذاتية صادرة من طبيعة الجسم الحي لا من خارجه وذلك عندما يقول : « إن كل كرة من الأكر السماوية فهي حية من قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة اتفقت وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة . أعني أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة

(١) المصدر السابق ص ٣٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

منه لا من قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وأنه يتحرك معاً إلى وجهين متقابلين قطعنا أنه حيوان وإنما قلنا : لا من قبل أي شيء خارج لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس إذا حضره حجر المغناطيس من خارج وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أي جهة اتفقت»[1] .

وهكذا نجد أنه :

- إذا كانت الذات الإلّهية والمبدأ الأول : عقلاً ونظاماً وغاية ومحركاً .
- وإذا كانت النفس واحدة في جوهرها وإن تعددت بالعرض والقوابل .
- وإذا كانت الحركة التي هي من طبيعة الموجودات حركة ذاتية بسبب طبيعة الموجود أو علاقاته بالموجودات الأخرى إذا كان الأمر كذلك عند ابن رشد استطعنا أن نجمع في يدنا الخيوط الضرورية التي ستقودنا لموقفه الصريح والواضح والمحدد من قضية وحدة الوجود وأن نقدم كذلك بين يدي نظريته هذه بالمقدمات الضرورية التي ربما كانت أكثر من مقدمات إذ هي بمثابة الأجزاء الأساسية من البناء الفكري المعبر عن تصوره الخاص لهذا الموضوع .

فإذا ما انتقلنا إلى صلب القضية وابتغينا معرفة جوهر رأيه وجدنا أنه قد بقيت علينا مهمة عرض وجهة نظره في مختلف أجزاء الوجود من حيث وحدتها وكثرتها بحيث يكتمل لدينا تصوره للعلاقة بين هذه الأجزاء وندرك من خلاله تصوره لنوع الوحدة التي تؤلف بين هذه الأجزاء .

---

(١) المصدر السابق ص ١٥ ـ ١٦ .

وكما وجدنا في نصوصه التي سقناها فيما تقدم من الوضوح والحسم بل والكثرة ما لا يدع مجالاً للشك في فهم موقفه وتفسير مراميه فإننا سنجد هنا كذلك من كثرة النصوص ووضوحها ما يقنعنا تمام الاقتناع بأن ابن رشد قد قال صراحة ويصوت مسموع بوحدة الوجود .

وقبل أن نعرض لهذه النصوص نود أن نشير إلى أن بعض الدراسات التي قدمت عن ابن رشد قد أشارت صراحة أو ضمناً إلى موقفه هذا وإن لم تفرد لهذا الموضوع الحديث الذي يحسم الخلاف فيه أو أنها قد أشارت إليه إشارات المشكك في انحياز أبي الوليد إلى هذا الاتجاه فهناك من يرى « أن ابن رشد يقول : إن جميع الموجودات تتجه بسبب من أنها تنطوي على الطابع العقلي إلى الاتحاد على نحو ما مع الله وهو ذات واحدة لا تركيب فيها بل إن الأجسام غير الحية يمكن أن تصعد بوجه ما نحو هذه الذات العليا ما دامت تنطوي هي الأخرى على طابع عقلي إذن فجميع الأشياء تتوق إلى الاتحاد مع إحدى هذه المعاني الخالصة التي تتحد حقيقة مع الذات الإلهية ولا تكون معها إلاّ شيئاً واحداً » ولكن نظرية المشاركة في الكمال عن ابن رشد ، ربما لم تكن في حقيقة الأمر سوى صدى خافت لنظرية أفلاطونية حديثة تسمى بنظرية العودة إلى الله »[1] .

وهناك من يرى أن ابن رشد قد قال بوحدة ولكن بالوحدة العقلية فقط لهذا الوجود وينسب قوله هذا إلى تأثيرات رواقية ، يقول إن لديه « نزوعاً معيناً واتجاهاً خاصاً نحو رأي معين في وحدة الوجود »[2] .

---

(١) د. محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد) ص ٢١٧ - ٢١٨ .
(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤١ تحقيق : د . عثمان أمين طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

ونحن نعتقد أن النصوص الكثيرة التي سقناها لابن رشد وبالذات تلك التي سنوردها هنا كفيلة بجلاء موقفه من هذه القضية إلى حد بعيد . وهو الموقف الذي نرى فيه انحيازاً كاملاً لصف القائلين بوحدة الوجود لا من الناحية العقلية فحسب بل والحسية كذلك . .

ولعل مما يعيننا على عرض وجهة نظره هذه ويساعدنا على تلمس جوانب موقفه أن نعرض لنصوصه هذه مقسمة على عدد من النقاط :

أ - فهو إذا أراد الحديث عن ترابط أجزاء العالم نراه يشبهه بالمدينة الواحدة التي يعود سر بقائها إلى وحدتها فيقول « وبالجملة : الحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار فإنها وإن كانت ذات رئاسات كثيرة فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة وتؤم غرضاً واحداً وإلاّ لم تكن واحدة وكما أن هذه الجهة يكون بقاء المدينة كذلك الأمر في العالم »[1] ويكرر هذا المعنى كثيراً وفي أماكن كثيرة مثل أن يقول : « والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة . . »[2] . . إلخ .

ب - وتشبيه آخر يقرب به ابن رشد والفلاسفة القدماء إلى الناس فكرة وحدة العالم وهو تشبيهه بالحيوان الواحد والحديث عن القوة الروحانية السارية فيه والرابطة لأجزائه جميعها وهي القوة التي سبق أن رأيناه يعبر عنها « بالعقل » و « النظام » و «المحرك » و « الغاية » فنراه يقول « إن سائر الأجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية فاعتقدوا (الفلاسفة) لمكان ارتباط هذه الأجسام ببعضها ورجوعها إلى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو

---

(١) المصدر السابق .
(٢) تهافت التهافت ص ٦١ .

العالم بأسره أنها ترجع لمبدأ واحد »[1] ثم يمضي ليزيد هذا الأمر إيضاحاً فيقول : « وأما كون جميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأفعال فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول فأمر أجمعوا عليه لأن السماء عندهم بأسرها بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوة التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبق طرفة عين فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه : إنها جسم واحد وقيل في القوى الموجودة فيه : إنها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سرياناً واحداً ولولا ذلك لما كان هاهنا نظام وترتيب »[2] .

---

(1) المصدر السابق ص ٥٦ .

(2) المصدر السابق ص ٦٠ - ٦١ والفيض هنا لا ينصرف إلى النظرية المعروفة بهذ =

ثم يتحدث ابن رشد عن علاقة الأجزاء والكثرة بالوحدة في العالم فيرى أن « من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل فلا بد أن يكون واحداً بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه أعني بسيطاً ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحداً ولذلك يقول الاسكندر : «إنه لا بد أن تكون هاهنا قوة روحانية سارية في أجزاء العالم كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض والفرق هاهنا أن الرباط الذي في العالم قديم من قبل أن الرباط قديم والرباط الذي بين أجزاء الحيوان هاهنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع »(١) .

جـ - والذين قالوا : إن ابن رشد قد قال بوحدة عقلية للوجود قد انطلقوا من قولهم هذا من مجموعة كبيرة من نصوصه نراها في (تلخيص ما بعد الطبيعة) و (تهافت التهافت) و (فصل المقال) . .

ذلك أن ابن رشد بعد أن رأى المبدأ الأول : عقلاً . . . نراه يسوي بين العقل والمعقول فالمبدأ الأول أي العقل عندما يعقل غيره فهو يعقل ذاته لأن الغير كل الغير موجود في ذاته على نحو أشرف فذاته هي الغير والغير هو ذاته ، وهذا هو المنطق البسيط لمن يسوي بين عقل الغير وعقل الذات وبين العاقل والمعقول والتفاوت هنا في الشرف والمرتبة لا النوع والماهية .

الاسم والتي يرى أصحابها صدور المادة الأولى عن العقل الأخير أو صدور الصور عنه كذلك لأن ابن رشد لا يقول بهذه النظرية بل يهاجمها في (التهافت) ويرى أن الفارابي هو الذي ابتدعها .

(١) المصدر السابق ص ١٠٤ .

أما نصوص ابن رشد الدالة على ذلك فهي كثيرة جداً نختار هنا بعضها مثل قوله : « إن العاقل والمعقول واحد . . »[1] وقوله : « أما أن كل واحدة من هذه المبادىء يعقل ذاته فذلك بين من أن العقل فينا لما كان هذا شأنه أعني أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته إذ كانت ذاته هي نفس المعقولات ، وكذلك ما إذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه فكم بالحري أن يكون هذا الأمر هكذا في هذه المعقولات المفارقة ؟

لأن العقل فينا إذا كانت هذه خاصته من جهة ما ليس منطبعاً من هيولى وإن كان له مع ذلك تعلق بالهيولى فأحرى أن يكون الأمر كذلك في العقول المفارقة التي ليس لها تعلق بالهيولى أصلاً ولذلك يكون الأمر كذلك في العقول المفارقة التي ليس لها تعلق بالهيولى أصلاً ولذلك يكون العقل والمعقول فيها أكثر في معنى الاتحاد مما هو فينا لأن العقل منا وإن كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته إلى الهيولى »[2] .

وإذا كان هذا حال العقول المفارقة مع معقولاتها وعلمنا اتحاد العقول المفارقة مع المبدأ الأول بالنوع والماهية علمنا بالتبعية أن هذا هو حال المبدأ الأول مع معقولاته التي هي كل الوجود وابن رشد يصرح بذلك عندما يذكر أنه « يلزم ألا يكون معقول العقل الفاعل [للعقل الفعال] شيئاً أكثر من معقول . العقل الفعال إذ كانه وإياه واحداً بالنوع إلّا أنه يكون بجهة أشرف »[3] .

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٢ .

(١) المصدر السابق ص ١٤٥ .

بل يرى ابن رشد أن اتحاد العقل المبرأ عن المادة بمعقوله هو أكثر بداهة من اتحاد عقلنا المتصل بالمادة بمعقوله ، عندما يقول : « إن العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الإنساني فضلاً عن العقول المفارقة »[1] .

د ـ ويتحدث عن الفلاسفة فيقول : « والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلّا ذاته لا أمراً مضافاً وهو كونه مبدأ لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها »[2] .

ونحن نبصر في هذا النص الأخير مرتبة جديدة عند ابن رشد في وحدة الوجود تتخطى وحدة الوجود العقلية إلى وحدة الوجود الحسية « فذات الأول » ليست « جميع العقول » فقط بل « جميع الموجودات » كذلك . . ومن هنا نعتقد أن ابن رشد قد قال بوحدة للوجود أكثر من الوحدة العقلية وأنه قد جعل « المبدأ الأول » هو الوجود شيئاً واحداً سواء أكان ذلك في نطاق العقل أم الحس وإن كان قد حرص على أن يذكر دائماً الفرق في المرتبة والشرف بين « ذات الأول » وبين « جميع الموجودات » . فهو يتحدث عن مذهب الحكيم أرسطو في هذه الوحدة التي تعطي الوجود معنى الوجود فيقول : « . . . وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة والمعطاة في موجود موجود ، وجود ذلك الوجود ، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود من الأشياء الحارة عن الحار الذي هو النار وتترقى إليها» وبهذا جمع أرسطو بين

(١) تهافت التهافت ص ٤٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .

الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال : إن العالم واحد صدر عن واحد ، وإن الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة »[1] .

وهكذا نجد أنه إذا كان « عقله ذاته هو عقل الموجودات كلها وأن مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره »[2] فإن ابن رشد يمضي بنا ليقول : « وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين قولهم أنه لا يعرف إلاّ ذاته وأنه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم : «إن الباري تعالى هو الموجودات كلها وأنه المنعم بها »[3] .

هـ ـ ثم يمضي ابن رشد ليبلغ قمة الوضوح والحسم في هذا النص الذي يلخص فيه مذهب الفلسفة ويزاوج بينه وبين مذهب الوحدة لدى الصوفية عندما يقول : « وتلخيص مذهبهم : أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلاّ ذاته فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل إنما يتعلق بالموجودات لا بالمعدومات وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلاّ هذه الموجودات التي نعقلها نحن فلا بد أن يتعلق علمه بها إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات ، فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها وتعلق علمه على نحو تعلق علمنا بها مستحيل فوجب أن يكون تعلق علمه بها على

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٨ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٩ .

نحو أشرف ووجود أتـم لها من الوجود الذي تعلق علمنا به لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود فإن كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الوجود بجهة أشرف من الجهـة التي يتعلق علمنـا بها فللمـوجود إذاً وجـودان وجود أشرف ووجـود أخس ، والوجود الأشرف هو علة الأخس وهذا هـو معنى قول القدماء : إن الباري تعالى هـو الموجودات كلها وهـو المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال رؤساء الصوفية : لا هو إلاّ هو ولكن . . هذا كله هو من علم الراسخين في العالم ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هـذا ولذلـك ليس هو من التعليم الشرعي ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم »[1] .

ونحن هنا نلحظ التعاطف الـذي يحكي به ابن رشـد رأي القدماء هذا ولقد سبق حديثنا عن وقوفه على أرضهم الفكريـة وكذلك التعاطف الذي يحكي به رأي رؤساء الصـوفية في هـذا الباب والتي سبقت إشارتنا إليها فيما تقدم من صفحات بل مالنا نذهب مذهب الاستنتاج على حين هو يكفينا هذه المؤونة فيقول لنا أن هذا الرأي صائب وأنه علم وعلـم الراسخين في العلم أصحاب القدرة على التأويل لظاهر النصوص على وجه التحديد .

و ـ وكـان لا بد لابن رشـد كما صنـع عندمـا عرض لـوحدة النفس وتعددها من أن يتحدث هنا عن علاقة الوحدة بالكثرة في الوجود وكيف تعود الكثرة الى الوحدة وكيف تصبح الوحـدة سر الكثرة وعينها .

---

(١) المصدر السابق ص ١١٢ ـ ١١٣ .

ونحن واجدون لديه الكثير من النصـوص والصياغـات في هذا المقام فهو يتحدث عن أن مذهب الحكيم أرسطو يقرر « أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلّا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مـع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فإن وجودها تابع لارتباطها وإذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود وإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط بمعنى فيه واحد ، والواحد الذي به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته فواجب أن يكون هاهنا واحد منفرد قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطي معنى واحداً بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعهـا[1] كما يقـول : « ولا بد أن كل كثرة إنما يكون منها واحد فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط »[2] .

ومن هنا ، وانطلاقاً من هذا المفهوم يفصل لنا ابن رشد في تلك القضية التي شغلت الفلاسفة المسلمين ردحاً طويلا من الزمن وهي العلاقة بين الواحد الفاعل والأفعال المتعـددة فيقول : إن « القضيـة القائلة : إن الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد قضية صادقة وإن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضاً »[3] . . . . كما يقول : إن « العقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته فلا كثرة إذن وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول[4] وذلك لأن « الوحدانية هي فعـل واحد في نفسه كثير لكثرة القوابل له »[5] .

(١) المصدر السـابق ص ٤٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٥ .
(٣) المصدر السابق ص ٦٦ .
(٤) المصدر السابق ص ٥٣ .
(٥) المصدر السـابق ص ٦٨ .

وهذا الموقف الرشدي الواضح إلى جانب وحدة الوجود والـذي قرر فيه أبو الوليد أن الحق إلى جانب الذين رأوا أن ذات الله هي كل الوجود والموجودات وأن المبدأ الأول والعقل والنظام والمحرك هو نفس المعقولات التي هي الوجود وأنه هو الروح السارية في الوجود الحي أي الكون والعالم وأن هذا الموقف قد باعد بين ابن رشـد وبين التصـور التجسيدي والتشبيهي الذي رأى أصحابه في ذات الله شيئاً متحيزاً يمارس تأثيره من خارج هذا الوجود . . . وإذا فالتصور الرشدي لذات المبدأ الأول القديم إلى جانب قوله بأزلية الطبيعة وقدمها إلى جانب قوله بوحدة هذه الذات والطبيعة كل ذلك يكـون لنا تصـوراً متكامـلاً لا نحسب إلاّ أنه على وفاق تام مع التصور الفلسفي المادي لهذه الأمور على الأقل فيما يتعلق بالأسس والجوهر وأهم السـمات والقسمات .

فيما يتعلق بوجهة نظر ابن رشد في « نـظرية المعرفة » لا نبالغ إذا قلنـا أنه قـد سبق الفكر الفلسفي المـادي إلى تحديـد بعض الأسس الجوهرية لهذه النظرية في صياغات قليلة ومتناثرة في كتاباته بل أكثر من ذلك فنحن نجد حتى في بعض الصياغات التي قدمها بعض الفلاسفة الماديين أوجه شبه كبيرة مع بعض صياغات ابن رشد في هذا الموضوع وهو أمر يستحق التأمل والتفكير .

أما أن فكر ابن رشد في هذا المقام متفق تماماً مع التصور الفلسفي المادي لهذه القضية فإن ذلك أمر من السهولة بمكان إثباته بل والبرهنة عليه بمقاييس الفلاسفة الماديين المحدثين أنفسهم فهم يرون أن الحد الفاصل والحاسم بين المادية والمثالية في هذا الباب أن الماديين يـرون الأفكار والوعي والعلم كانعكاس للواقع الموضـوعي الموجـود بشكل مستقل خارج ذهن الإنسان ومن ثم يرون في علاقات السببية القائمة في هذا الواقع الموضوعي علاقات حقيقية تمثل الارتباط الضروري بين

الأسباب والمسببات وعلى العكس من ذلك تماماً موقف الفلاسفة المثاليين من كل المدارس والاتجاهات إذ هم يرون في الأفكار والوعي والعلم المصدر الذي يعكس الواقع وأن هذا الواقع ليس له وجود موضوعي مستقل خارج الذهن الإنساني ومن ثم يرجعون نشأة الوجود إلى « الفكرة » ويتبنون النظرية القائلة : « في البدء كانت الكلمة » . . كما ينكرون السببية ، أو ينكرون علاقة « الضرورة » التي بين الأسباب والمسببات . ويرونها مجرد « اقتران » أو « عادة » أو « اتفاق » اتخذ طابع التكرار والدوام .

ومن صياغات الفلسفة المادية في هذا الصدد نقرأ : « أن مسألة الفلسفة الأساسية إلى جانب السؤال عن أولوية الفكر أو الوجود تشمل جانباً آخر: ما هي علاقة أفكارنا ومعارفنا بالعالم؟ وتؤكد المادية: أن العالم موجود وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الوعي وأن الناس جزء من الطبيعة يعكسونها في وعيهم . . وبرغم تنوع المذاهب المثالية واختلاف نظرتها إلى المعرفة فإنها جميعاً ترفض أن ترى في أحاسيس ومفاهيم وأفكار الإنسان انعكاساً للأشياء وترفض أن تعتبر العالم الموضوعي مصدر المعرفة »[1] .

ونقرأ كذلك : « أن السببية هي محل صراع بين المادية والمثالية لأن كلاً منها ترجع مصدر معلوماتنا عن السببية إلى شيء يختلف عن الشيء الذي ترجعه إليه الثانية : المادية تعترف بالعلاقة السببية للظواهر وتعتبر هذه العلاقة موضوعية مستقلة عن إرادتنا ووعينا كما تعترف بانعكاس هذه العلاقة في دماغ الإنسان انعكاساً صحيحاً إلى هذا الحد أو ذاك أما المثالية فهي إما أن تنكر العلاقة الشرطية السببية لجميع ظواهر الواقع ،

---

(١) المادية الديالكتيكية ص ٩ .

أو تستنتج السببية لا من العالم الموضوعي بل من الوعي من العقل »[1].

ونحن إذا ذهبنا نتلمس موقف ابن رشد من هذه القضية وجدناه متفقاً تمام الاتفاق مع تصور الفلاسفة الماديين .. فهو يرى أن المعرفة الإنسانية والعلم الإنساني نابع وصادر من الواقع الموضوعي من الوجود وأن التغيرات والتطورات التي تصيب هذا الواقع تعكس بذورها تغيرات في هذا العلم وتلك المعرفة وأن أي لون من ألوان المعرفة جزئية كانت أو كلية لا يمكن إلاّ أن يكون مرتبطاً بالواقع ونابعاً منه حتى القضايا الكلية التي يؤلفها الذهن الإنساني من الجزئيات بواسطة العمليات العقلية المعقدة ومنها التجريد ، حتى هذه القضايا يرى ابن رشد أنها موجودة في الواقع قبل أن توجد في الذهن وإن يكن وجودها الواقعي في أشكالها الأولى وجزئياتها التفصيلية قبل أن يبلورها الذهن بنشاطاته في تشكل الكليات .. وابن رشد يرى أن هذه المعرفة المرتبطة بالواقع والنابعة منه والمتغيرة بتغيره هي وحدها المعرفة الصادقة حسب المتعارف عليه في تحديد ماهية الصدق والصادق من المعارف والأفكار ، أما نصوصه الدالة على ذلك فهي كثيرة نقدم منها بعضها على سبيل المثال :

ففيما يتعلق بحقيقة قيام الوجود الموضوعي قياماً مستقلاً عن ذهن الإنسان وإفرازه للعلم والمعرفة والفكر والوعي نجد لابن رشد في ذلك أقوالاً كثيرة منها قوله : «إن علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره »[2] . . . وذلك لأن « وجود الموجود هو علة وسبب

---

(1) المصدر السابق ص ١٨٨ .

(2) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٢٩ .

لعلمنـا»[1] و « حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث»[2] أي علم الإنسان».

وهذا التغير والتطور الذي يحدث دائماً في الموجود والواقع هو العلة في التغير والتطور في العلم . . « إذا كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً »[3] .

وليس ذلك مقصوراً عند ابن رشد ـ على العلم والمعرفة والوعي بالجزئيـات بل أيضـاً بالقـوانين والكليـات فهو يقـول : إن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود »[4] « ثم يفسر لنا كيف يتفق ذلك مع عدم قيام « الكليات » في الواقع والموجودات إن القائم هناك هي الجزئيات التي أثمرت بواسطة العقل ، هذه الكليات فيقول : « إن قول الفلاسفة الكليات موجودة في الأذهـان لا في الأعيان إنمـا يريـدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان بل يريدون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل . ولو كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة »[5] .

وهو يزيد هذا الموضوع حسماً عندما يعرّف المعقولات الصادقة بأنها هي التي توجد في النفس والذهن على نفس ما هي عليه خارج النفس والذهن وأن ذلك يستلزم حتماً وجود المـادة وجوداً مـوضوعيـاً خارج

---

(١) ضميمة في العلم الإلهي ص ٢٨ طبعة القاهرة مكتبة صبيح .
(٢) فصل المقال ص ٢٩ .
(٣) مناهج الأدلة ص ١٦٠ ـ ١٦١ .
(٤) فصل المقال ص ١٣ .
(٥) تهافت التهافت ص ٣٣ .

النفس ويشكل مستقلٍ عنها تماماً فيقول : « أمّا أن الإمكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس إذا كان الصادق كما قيل في حده : «أنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في شيء ، إنه ممكن أن يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان »»[1] كما يقول : « إن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود »[2] .

أما موقف ابن رشد إلى جانب مبدأ السببية وعلاقة الضرورة القائمة بين الأسباب والمسببات فإنه موقف أشهر من أن تساق عليه النصوص ، فهو يفيض فيه الحديث عندما يناقش في (تهافت التهافت) الإمام الغزالي الذي أنكر السببية ورفض علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات وسماها (بالعادة) و (الاقتران) أفاض ابن رشد في نقض حجج الغزالي وقدم مذهباً في السببية واضحاً ومحدداً استغرق في كتابه هذا عدة صفحات »[3] .

وبذلك نجده ـ حتى بالمقاييس المحددة في مصادر الفكر الفلسفي المادي على اتفاق كامل مع التصور الفلسفي الذي قال به الفلاسفة الماديون فيما يتعلق بالموقف من نظرية المعرفة بالنسبة للإنسان .

ومن المسائل الجديرة بالاهتمام ذلك الاتفاق بين موقف ابن رشد وموقف الفلسفة المادية بصدد قضية من أخطر القضايا المطروحة في حقل الدراسات الفلسفية والتي هي محل خلاف شديد بين الماديين والمثاليين .

---

(١) المصدر السابق ص ٣١ ـ ٣٦ .
(٢) المصدر السابق ص ١١٢ .
(٣) انظر تهافت التهافت ص ١٢٢ ـ ١٢٧ .

قضية علاقة الإنسان بتاريخه وحضارته وواقعه ومستقبله وهل كل ذلك من صنعه ؟ أو أن الإنسان أعجز من أن يصنع التاريخ والحضارة ويؤثر في سير الأحداث ؟؟ والفلسفة المادية إلى جانب اعترافها بالقوانين الموضوعية للواقع الموضوعي المستقل تماماً عن ذهن الإنسان والسابق لهذا الذهن ووعيه في الوجود ترى ـ على عكس الفلسفة المثالية أن وعي الإنسان بهذه القوانين يتيح له المزيد من القدرة على السيطرة عليها لتسخيرها في صنع الحضارة والتاريخ على الوجه الذي يريد . . وتقول: « . . يصنع الناس تاريخهم ، أي اتجاه اتخذه هذا التاريخ بأن يلاحق كل منهم الأهداف التي يقصدها عن وعي وشعور ونتائج هذه الإرادات العديدة الفاعلة في اتجاهات مختلفة وردود أفعالها المتحولة المتغيرة على العالم الخارجي هي بالضبط التي تصنع التاريخ »[1] .

فتحدد أن الذي يصنع التاريخ هو: مجموعة الإرادات الإنسانية الفردية والمجتمعة وردود أفعالها ، الفاعلة في العالم الخارجي ثم تحدد لنا مصدر هذه الإرادات الانسانية بأنه العوامل الخارجية الواقعية المحيطة بالانسان المريد وكذلك مكوناته الذاتية التي هي على ارتباط وثيق بواقعه كذلك إلى جانب مجموعة المثل والدوافع التي تساهم في تحديد إرادة هذا الإنسان المريد. . فتقول إن الذي يحدد الإرادة الهوى أو التفكير ولكن العوامل التي تحدد بدورها الهوى أو التفكير مباشرة هي عوامل من طبيعة شديدة الاختلاف.فقد تكون أشياء خارجية وقد تكون دوافع مثالية : من طموح . « وحماسة في سبيل الحقيقة والعدالة ، وحقد شخصي وقد تكون أيضاً نزعات شخصية صرفة متعددة

---

(١) فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص ٩٢ .

الأنواع »[1] وإن كانت ترجع جميعها في النهاية إلى الأشياء الخارجية والمكونات الذاتية للإنسان المريد .

ونفس هذا التصور وذلك التحديد نجده عند ابن رشد عندما يقول إن « الأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها » أي للإرادة ويتحدث عن أثر الأشياء الخارجية في تحديد الإرادة وجعل الإنسان المريد يختار أحد المتقابلين فيقول: «إن هذه الأشياء الخارجية ليست هي متممة للأفعال التي يدوم فعلها أو عائقة عنها فقط بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج »[2] .. فهذه الأشياء الخارجية بتأثيراتها وكذلك المكونات الذاتية للناس هي مصدر هذه الأفعال (التاريخ أو هي أيضاً مرجع ذلك « النظام الجاري في الموجودات»[3] وحتى الآن فإن الحديث قد اقتصر على وقوف ابن رشد مع الفلاسفة الماديين على أرض مشتركة تماماً إزاء « نظرية المعرفة » ومن ثم تبقى لدينا المهمة الأساسية التي عقدنا لها هذه الدراسة دون إنجاز إذ : هل وقف ابن رشد عند هذا الحد فقط ؟؟ فكان بذلك فيلسوفاً مادياً لا يرى غير ما يراه الفلاسفة الماديون ؟ أو أنه قد قدم وهو بصدد البحث في « نظرية المعرفة » إضافات أخرى وفق بها ما بين الحكمة والشريعة ، كما صنع في قضيتي: الذات الإلٓهية والطبيعة والعلاقة بينهما ؟

---

(١) المصدر السابق ص ٩٢ .
(٢) مناهج الأدلة ص ٢٢٦ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٢٩ .

والجواب على هـذا السؤال . . . يقدم لنـا ابن رشد الفيلسـوف المنسجم مع منهجه في التوفيق ما بين الحكمة والشـرع في كل ما تناول بحثه في قضايا ومعضلات . . ومنها هذه القضية . . نظريـة المعرفـة وعلاقة الواقع بالفكر والمادة بالوعي ـ فهذا التصور الذي قدمناه قـد ساقه ابن رشد للمعرفة الانسانية والوعي الإنساني والعلم الخاص بنا وهو يسميه « العلم المحدث » تميزاً عن ما يسميه (بـالعلم القديم) الخاص بذات اللّه سبحانه وتعالى وهو يرى أن هذا العلم القديم على عكس علمنا الإنساني ـ ليس معلولاً للواقع ولا صادراً عن المادة بل هو مؤثر في هذا الواقع وتلك المادة لأن له صفات الإحاطة والشمول التي لا يتصف بها علم الإنسان .

ولقد سبق لنا أن رأينا في تصور ابن رشد للذات الإلهية أنه يراها « علماً خالصاً » أي أنها « علم مؤثر » وفاعل وليس علماً ومعرفة ووعياً نابعاً من الواقع الموضوعي كما هو الحال في علم الإنسان . . وبذلك يكون ابن رشد قد تقدم لنا بوجهة نظر خاصة ومتميزة وفق بها بـين التصور الفلسفي المادي للعناصر الأساسية في نظرية المعرفة وبين الإيمان والاعتقاد بوجود فاعل أول في هذا الكون وعلة أولى في هذا الوجود فأقام بذلك أرضاً مشتركة للونين من التفكير الفلسفي يحسب كثيرمن النـاس لا يزالون يحسبون أن اللقاء بينهما مستحيل وأن وجود الأرض المشتركة لهما أمر أكثر في الإحالة من المستحيل ؟!

هذه هي الكلمة التي قالها ابن رشد من خلال نصوصه الواضحة الحاسمة قدمناها في هذا الكتاب عالج بها قضايا قديمة جديدة كانت هامة في عصره ولعلها أكثر أهمية وأشد إلحاحاً على عقلنا في هذا العصر الذي نعيش فيه وابن رشد في معالجته لهذه القضايا يعلمنا الشيء الكثير أن يكون للمفكر منهج . . وأن يتوافق دائماً مع هذا المنهج وأن ينظر

بأناة العلماء وموضوعية المفكرين وسعة أفق الإنسان المستنير في حجج الخصوم .. فلا يتعجل بالرفض ولا يسرع بالاتهامات حتى إذا حكمت نظرته الأولى بأن هذه الحجج واضحة الشناعة ظاهرة البطلان إذ « ينبغي لمن أثر طلب الحق إذا وجد قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة ألا يعتقد أن ذلك القول باطل وأن يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعي له أنه توقف منها عليه ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والذي يثبت ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادىء الرأي وإذا كان هذا هكذا فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن تقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائرالعلوم ومحرم في هذا العلم »[1] .

ونحن .. عملاً بهذا المنهج الذي حدده فيلسوفنا الكبير نتوقف في صفحات هذا الكتاب عن إعطاء تقييمنا نحن لآرائه التي ساقها في القضايا التي أوردناها وتقديرنا لمدى النجاح الذي حققه في التوفيق ما بين الحكمة والشريعة إزاء هذه المعضلات؛ .. والمدى الذي يمكن أن نستفيده الآن من هذه المنطلقات الفكرية التي حددها .. والاضافات التي يمكن للفكر الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر أن يقدمها لحركتنا الفكرية وللفكر الإنساني بوجه عام .

١٩ ــ لماذا ابن رشد بالذات ؟؟

عوامل متعددة قد اجتمعت في ابن رشد وله جعلته أكثر من غيره

---

(١) تهافت التهافت ص ٥٤ .

من الفلاسفة العرب المسلمين أهلاً للإختيار كي نقدم من خلال تصوراته للكون والوجود وبالتحديد تصوراته للذات الإلهية والعالم والعلاقة بينهما الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في التمهيد بل إنه ليس ـ في حدود معرفتنا ـ كابن رشد من بين فلاسفتنا العرب المسلمين من طرق هذا الباب ودخل هذا الميدان فقدم لنا نظرة شبه متكاملة تستطيع أن تجيب بالإيجاب عن هذا السؤال .

أما العوامل التي مكنته من إنجاز هذه المهمة الصعبة والخطيرة فكثيرة في مقدمتها :

١ ـ مكان ابن رشد من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية .

٢ ـ والمنهج الذي استخدمه إزاء التأويل ومراتب الناس وأصناف الكتب .

٣ ـ وحرصه على أن يوفق ما بين الحكمة والشريعة من على أرض الفلسفة حتى يأتي « التوفيق » بفكر فلسفي جديد ويبرأ من داء التنازلات والحلول الوسط التي تصاب بها عادة أمثال هذه المحاولات .

٢٠ ـ ابن رشد الشارح

إن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب « الشارح الأكبر » لفلسفة « أرسطو » حكيم اليونان لأنه قد اكتملت على يديه هذه الشروح وبلغت به قمتها وغايتها في العصر الوسيط وإذا كان أرسطو قد استحق لدى جميع الأمم في العصور الوسطى لقب « المعلم الأول » وإذا كان ابن رشد قد جاء ختاماً لشراح عديدين تناولوا من قبله فلسفة أرسطو ، دون أن يبلغ أحد منهم فيها مبلغه فإن عظمة ابن رشد هنا تبدو على حقيقتها شاهدة بتميزها وامتيازها على الآخرين .

ولقد كانت أوروبا في العصر الذي أنجز فيه ابن رشد شروحه على أرسطو تعيش عصورها الوسطى والمظلمة ولا تولي البحث الفلسفي ما يستحقه من الاهتمام وكانت جهود الفلاسفة المسلمين السابقين على ابن رشد وخاصة « الكندي » (٨٠١ ـ ٨٦٧ م) و« الفارابي » (٨٣٢ ـ ٩٥٠ م) و « ابن سينا » (٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م) هي أبرز أعمال العصر على فلسفة حكيم اليونان ولكن هؤلاء الفلاسفة قد ساروا في الخطأ نفسه الذي وقع فيه من قبلهم شراح كثيرون عندما خلطوا بعض فلسفة أرسطو بفلسفة أفلاطون وعندما حاولوا التوفيق بينهما فيما لا يمكن التوفيق فيه[1] وعندما تبنوا مزيجاً منها ومن الفكر الديني الشرقي (الهلينية) وحسبوا هذا المزيج على أرسطو بل ونسبوا إليه من المؤلفات ما لا يتفق مع الأصول التي قال بها[2] .

وابن رشد الشارح هو الذي أعاد تحديد معالم فلسفة أرسطو وقدم في شروحه دراسة نقدية لما ارتكبه قبله الشراح من أخطاء . وإذا شئنا أن نعلم حال فلسفة أرسطو قبل الجهود التي قدمها في سبيلها كفانا أن نقرأ قوله الذي رواه « المراكشي » عن تلميذه « أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي » : « إستدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين[3] يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس ـ أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول: «لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على

(١) راجع للفارابي (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو) طبعة القاهرة « ضمن مجموعة » سنة ١٩٠٧ م .

(٢) مثل كتاب (أوتولوجيا أرسطوطاليس) الذي ترجمه الكندي .

(٣) السلطان « أبو يعقوب يوسف » (١١٦٣ ـ ١١٨٤ م) أحد سلاطين دولة « الموحدين » .

الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل إني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة . . . » قال أبو الوليد : «فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطوطاليس»[1] . . . فإذا علمنا أن ابن رشد قد قدم على أغلب آثار أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح هي : « الشروح » و« الجوامع » و « التلخيصات »[2] وأنه قد مزج بين آرائه هو وآراء أرسطو في أحيان كثيرة وأضاف إليها كثيراً وضمنها تجربته وتجربة عصره ومنجزات العلم والحضارة التي لم يدركها حكيم اليونان . إذا علمنا ذلك أدركنا مكانته كشارح أكبر ووضعنا أيدينا على بعض حيثيات ذلك التكريم الذي كرمته به جامعة « بادو » منذ قرون عندما منحته رسمياً لقب « روح أرسطو وعقله »[3] .

كما أن مجيء ابن رشد خاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط وإعطائه لهذه الفلسفة دفعة من الازدهار لم تشهدها من قبل وذلك بعد ما أصابها على يد الإمام الغزالي (١٠٥٩ - ١١١٢ م) من تقهقر وإهمال . كل ذلك قد هيأ له أن يستوعب كل أعمال القمم الذين سبقوه في هذا الميدان ، وهو قد فعل ذلك بالفعل بدليل تلك الدراسات النقدية التي تناول بها مذاهب

---

(١) عبد الواحد المراكشي (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) ص ٣١٥ تحقيق محمد سعيد العريان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

(٢) إن نظرة على قائمة مؤلفات ومصنفات ابن رشد تظهر بجلاء حجم أعماله على آثار أرسطو . ولقد قمنا بمراجعة المصادر التي تحدثت عن أعمال ابن رشد واستخرجنا للمرة الأولى قائمة موحدة ومصنفة بهذه الأعمال .

(٣) أرنست رينان ابن رشد والرشدية ، ص ١٦٥ . ترجمت : عادل زعيتر طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

المتكلمين وخاصة في كتابه « مناهج الأدلة » وتلك الأعمال التي أفردها للرد على بعض الفلاسفة الذين تقدموه وخاصة « الفارابي » وتلك المعركة الفكرية التي أدارها ضد « الغزالي » في « تهافت التهافت » ، والتي لم يعرف عصره مثيلاً لها في الخصوبة والنضوج .

وهذه المادة الفلسفية الإسلامية التي استوعبها ابن رشد مضافاً إليها أو مضافة إلى زاده الغني جداً من فلسفة أرسطو قد صنعت منه تلك القمة الفلسفية الكبرى وجعلت في استطاعته أكثر من غيره أن ينجز لنا تلك المهمة الصعبة التي اتخذنا من الحديث عنها موضوعاً لهذا الكتاب .

ثبت المراجع

١ ـ طبقات الأمم لصاعد الأندلسي .
٢ ـ فجر الإسلام .
٣ ـ الفهرست لابن النديم .
٤ ـ مروج الذهب .
٥ ـ معجم البلدان لياقوت الحموي .
٦ ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب .
٧ ـ الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى .
٨ ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة .
٩ ـ موقف أهل السنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل .
١٠ ـ مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي .
١١ ـ المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس .
١٢ ـ تاريخ الأندلس ليوسف أشباخ .
١٣ ـ شذرات الذهب لابن العماد .
١٤ ـ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس .
١٥ ـ الديباج المذهب لابن فرحون .
١٦ ـ التكملة لكتاب الصلة لابن الآبار .
١٧ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء .
١٨ ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب .
١٩ ـ مقدمة جورج حوراني .
٢٠ ـ دائرة المعارف الإسلامية .

٢١ ـ المعجب للمراكشي .
٢٢ ـ ابن رشد والرشدية للذهبي ملحق كتاب رينان .
٢٣ ـ العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم .
٢٤ ـ المغرب في حلى المغرب لابن سعيد الأندلسي .
٢٥ ـ كتاب الأنصاري .
٢٦ ـ كتاب تاريخ أسبانيا الإسلامية لابن الخطيب السلماني .
٢٧ ـ الدراسة التفصيلية عن نكبة ابن رشد .
٢٨ ـ تاريخ الفكر الأندلسي .
٢٩ ـ تاريخ المذاهب الفلسفية لستتلانا .
٣٠ ـ كتاب الكليات في الطب .
٣١ ـ تهافت التهافت .
٣٢ ـ شرح أرجوزة ابن سينا في الطب لابن رشد ـ مخطوط .
٣٣ ـ تلخيص كتاب النفس لابن رشد .
٣٤ ـ مقدمة موريس بويج لتحقيق كتاب تفسير ما بعد الطبيعة .
٣٥ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام .
٣٦ ـ فرح أنطون . . ابن رشد وفلسفته .
٣٧ ـ تلخيص السماع الطبيعي لابن رشد .
٣٨ ـ دائرة المعارف للبستاني .
٣٩ ـ تلخيص كتاب الحاس والمحسوس .
٤٠ ـ تلخيص كتاب الآثار العلوية .
٤١ ـ تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد .
٤٢ ـ تهافت الفلاسفة .
٤٣ ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء .
٤٤ ـ فيض التفرقة بين الإسلام والزندقة .

٤٥ ـ المنقذ من الضلال للغزالي .
٤٦ ـ العقيدة والشريعة في الإسلام .
٤٧ ـ المنقذ من الضلال .
٤٨ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .
٤٩ ـ الكشف عن مناهج الأدلة .
٥٠ ـ اللمع .
٥١ ـ كتاب الكشف .
٥٢ ـ تلخيص السماء والعالم .
٥٣ ـ تاريخ العلم لجورج سلاتون .
٥٤ ـ تلخيص كتاب الحاس والمحسوس .
٥٥ ـ تلخيص السماع الطبيعي .
٥٦ ـ قائمة الأب قنواتي لمؤلفات ابن رشد .
٥٧ ـ دراسة الدكتور محمد عاطف من مجلة تراث الإنسانية .
٥٨ ـ نظرية المعرفة لابن رشد د . محمود قاسم .
٥٩ ـ المادية الدياليكتيكية .
٦٠ ـ مناهج الأدلة .
٦١ ـ فصل المقال في الحكمة الشرعية .
٦٢ ـ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية .
٦٣ ـ كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو « للفارابي » .
٦٤ ـ كتاب (أوثولوجيا أرسطو طاليس) ترجمة الكندي .
٦٥ ـ صنيمة العلم الإلهي .

انتهى بحمد الله .

المصادر الأجنبية

1. How Greek science essed to the Arabs .
2. E. Renan : Averroest 1, averroisme .
3. O' Leory : Arabic thought .
4. E, Renan : Averoes L'Averroime .
5. Gauthier : La philosophle .
6. Musulmaned .
7. A. Brehier : La philosophie de Moyen age .
8. Dr. O. Amin : Lightson Contemporar vol .
9. Radhakrishnan. History philosophy vol.
10. M, Allard : Le Ratio Rationalisme d'averroes .
11. cardinal Mercier: A manual of modern scholalastic philosophy.
12. Duhem : Le system du monde Tomp .
13. Allard : Le Rationalisme d'averroes .
14. L. Gauthier. averroes .
15. E. Brehier : La philosophie du mogen agap .
16. M. de Wulf : History of Mediaéval philosophy vol .
17. D. Ross :.Aristotle.
18. B. Russell : History of western philosophy .
19. Anistotale: De Caelo B. a.
20. G. Quadri: La philosophie Arabe dans 1 Europe medievale.
21. Duhem : Le systeme du monde tomp.
22. S. Munk : Melanges de la philosophie juive et Arabe .

الفهــرس